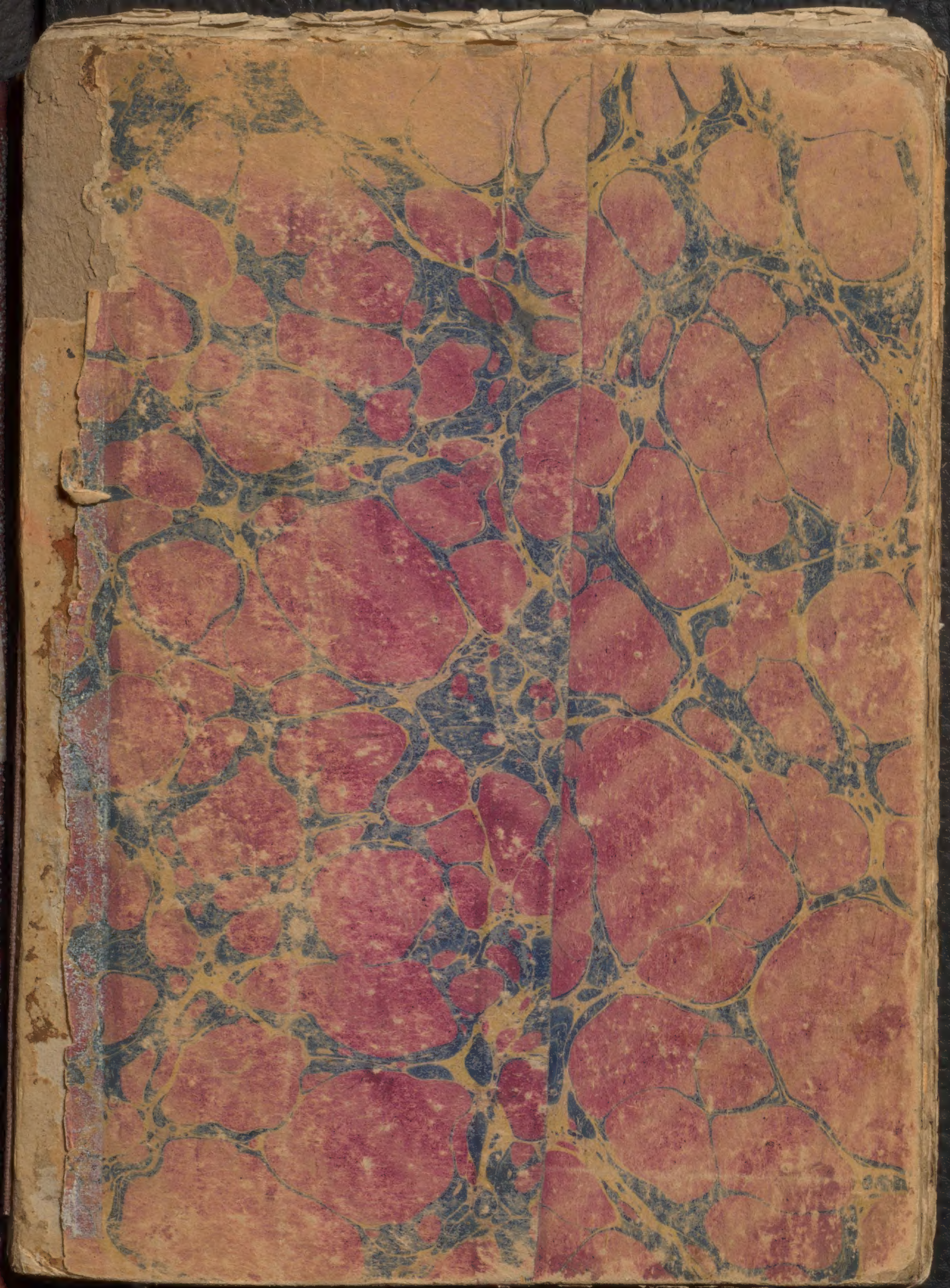

ينبغي ان يقول فان البديهي بمعنى اللانظري لكنه يتسامح في العبارة لتلازمهما **قوله**

بخلاف التصورات الخ يعني ان بيان اكتسابهما محتاج الى انظار دقيقة لا يناسب

شان المبتدي ولا بد من ضم ما ذكرنا حتى يتم التقريب وكانه اكتفى عنه بما ذكره

من جريان المشبهة [illegible] مذهب الامام الى

خلافه فان ذلك يشعر بافتقار الى البحث المستتبع اشعارا ظاهرا **قوله** والمادة والصورة

انما يكونان للاجسام صرح في حاشية التجريد بان العلة المادية والصورية لا يختصان

بالاجسام ووجه التوفيق ان المادة والصورة مختصان دون العلة المادية والصورية

اذ المراد بهما جزء يكون معه المعلول بالقوة وجزء يكون المعلول معه بالفعل يعني

كلامه ان ههنا اطلاق الصورة على تلك الهيئة كما وقع صريحا في عبارة الشارح

واطلاق المادة على الامور المعلومة كما يستفاد من عبارته لان الهيئة اذا كانت

صورة يكون الامور المعلومة مادة على سبيل التشبيه لان اطلاق العلة المادية

والصورية عليهما كذلك واعلم ان قد ينسب الى الصورة وقد ينسب المركب وبما

ذكرنا يندفع المنافاة بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكر اولا من ان كل مركب صادر

عن فاعل مختار ولا بد له من علة مادية وصورية فانه شامل للعرض المركب الصادر

عن المختار

فافهم

وذلك الوجه مبادية الغير المتناهية نظري على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف
يمكن
على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان لا
اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبداء فلا يمكن حصول شيء بكنهه وقد
فرضناه حاصلا [illegible] عف وهذا يجري في كل
كنه يفرض حصوله فلا يمكن حصول شيء بكنهه واذا لم يحصل شيء من الاشياء
بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجه لكل وجه كنه لشيء كما سبق تامل **قوله** ولما
كانت التصورات والتصديقات امورا موجودة قد يناقش فيه بانه ان اريد ان
التصورات والتصديقات امورا موجودة في الخارج فهو ممنوع كيف لا والتحقيق عندهم
ان العلم هي الماهية الموجودة في الذهن وان اريد انها موجودة في الذهن فزيد
المعدوم ايض كذلك وانت خبير بان الظ ان المحشي بنى الكلام على ما هو المشهور فيما
بين القوم عد العلوم من الكيفيات النفسانية بالموجودة في الخارج واما تحقيق
الحال فهو موكول في موضعه على انه يمكن ان يقال المراد من كونها موجودة وجودها
في الذهن فان البداهة والنظرية من عوارض الذهنية فيكفي في الاتصاف باحدهما الوجود
الذهني وزيد المعدوم وان كان موجودا في الذهن لا يتصف بالكتابة وعدمها لانهما
من العوارض الخارجية والاتصاف بهما يستدعي الوجود الخارجي **قوله** فان النظري
بمعناه انت تعلم ان معنى النظري ما يحتاج الى النظر والبديهي ما لا يحتاج الى النظر فكان

فلا يكون فى الالتفات حركة ولئن سلم فلا يصح ما ذكروه من ان الفكر حركة كيفية

هذا ولو قيل بان اختلاف مراتب الالتفات يستلزم اختلاف الصور فى الشدة

والضعف فللنفس فى كل مرتبة من مراتب الالتفات صوره فى مرتبة فى الشدة والضعف

متخالفة لشدة والضعف للصورة السابق واللاحق فيكون لها حركة فى الصور لم يبعد

قوله اى بالقوة هذا التفسير ليس بصحيح لان التحقيق ان العلم الاجمالى علم بالفعل كما

بين فى موضعه قوله فان العلم باجزاء المعرف بجامع العلم بالمعرف لم يقل ان العلم باجزاء المعرف

بجامع العلم بالمعرف لانه عين العلم بالمعرف عنده واراد بالاجزاء كل جزء جزء لا جميع الاجزاء

فانه عين الكل قوله هذا الدليل مبنى على حدوث النفس اقول على تقدير نظرية الكل لا يمكن

اكتساب كنه شىء من الاشيا واذا لم يحصل شىء من الاشيا بالكنه لم يحصل شىء من

الاشيا بالوجه اما الملازمة الثانيه فظاهرة ان ما هو وجه شىء فهو كنه شىء

فاذا لم يحصل كنه لم يحصل وجه واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شىء بكنهه مسبوق

بحصوله بوجه اذ الشىء ما لم يعلم اولا بوجه ما لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه على

تقدير نظرية الكل فنظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين فى

اكتسابه وانما يتصور الشروع فى كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك زمان

متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه وتفصيله انا اذا فرضنا ان كنه امثلا حصل للنفس

من الازل الى الان مثلا فنقول هذا مح لان اكتساب كنهه انما يتصور بعد معرفته بوجه

وذلك

113

فليس هناك فردان منه من الدور والمضمر بل الا هو فرد واحد وهو داخل في التعريف فافهم وقد

يجعل من باب تنازع العاملين على معمول واحد وفيه انه يصح المعنى توقف الشيء اما بمرتبة

على ما يتوقف عليه بمرتبة واما بمراتب على ما يتوقف عليه بمراتب فيخرج التوقف عليه بمرتبة

على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولهما في شيء من شقي الترديد ضرورة ان في

الشق الاول كلا التوقفين بمرتبة وفي الشق الثاني كلاهما غير بمرتبة ~~احسن تدبر~~ فا لجواب

ماذكرناه لا ذلك **قوله** الشيء يقع فيها الحركات الفعلية الفكرية الخ صرح القوم بان

الفكر حركة النفس في المعقولات من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وفيه بحث اذ لابد

في الحركة من كون الشيء بحيث يعرض فيه في كل ان فرد من المعصولة التي فيها الحركة

لا يكون ذلك لغوا في الان السابق ولا في الان اللاحق واللانات التي يمكن فرضها

في الزمان غير واقعة عندهم فكذا الافراد المفروض غير واقعة ومعلوم انه ليس في صورة

الفكر الا علوم محصورة لا سيما في الرجوع من المبادي الى المطالب فانه ليس هناك

الا العلم بالجنس والفصل مثلا اذا الصغرى والكبرى فلا يتصور كون النفس في كل

ان متصفا بفرد من العلم لا يكون قبله ولا بعده لا يقال النفس اذا لاحظت الجنس والفصل

مثلا والتفت اليها فانما ينتقل منها الى الفصل مثلا بالتدريج فانه يضعف الثقافة لتفات

الى الجنس تدريجا ويقوى الثقافة الى الفصل بالتدريج لانا نقول قد صرحوا بان الا ضع

فعل من افعال النفس وقد صرحوا بانه لا حركة الا في مقولة الكيف والكم والاين والو

فلا احتياج المتعلم الى معرفته بالوجه لانها انما هى ليمكن طلب مباديه المناسبة

له وليس عليه طلب المبادى فى التعلم **قوله** والاولى ان يقال الخ فان قلت مثل

الترديد الاتى فى الوجه السابق ياتى بعينها ههنا ايضا بان يقال الشروع بالبصيرة يتوقف

على معرفته بحدّه اوبرسمه او برسم ما والاول ممنوع والثانى مسلم ولايتم التقريب

يعنى ما ذكر هناك فى الجواب فالجواب فى وجه الاولوية قلت انه اذا اثبت الا

الاحتياج الممنوع ما هو المذكور اعنى الرسم بخلاف الوجه السابق حيث لايثبت

الاحتياج الا الى جنسه اعنى المعرفة بوجه ما فافهم **قوله** فلابد ان يعلم اولا ان لذلك

ان لذلك العلم فائدة ما لا خفاء فى انه لابد فى الفعل الاختيارى من تصوره على

الجزئى فان نسبة الكلى الى سائر جزئياته سواء فلا يتخصص به واحد منها ولكن

هل يشترط العلم بالغاية على وجه الخصوص او يكفى العلم بان له غاية ما ظاهر هذه

العبارة مطابقا لحاشية المطالع الكفاية ولكنه قال ههنا بقيد ذلك وان يعتقد

ان لذلك العلم فائدة مخصوصة يترتب عليه وهو التحقيق لان اشتراط تصور الفعل

على الوجه الجزئى انما هو لينبعث منه الشوق اليه اذ مع تصوره على الوجه الكلى

لاينبعث الشوق الى فرد منه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وكذا مع العلم

بترتب فائدة ما على الوجه الكلى لا يترجح شئ مما يؤدى الى فائدة ما على ما سواه

وان تصور ذلك الشئ على الوجه الجزئى لانه كما ان ذلك الشئ يودى الى تلك

مساق الجواب كل ناو كيف وعلى هذا يلغو كون ذكر اجزاو العلوم استطرادياً بل

مناط الجواب هو انه ليس الغرض حصر الابواب الخمسة وانحصار المذكور واذ ذلك

يندفع التدافع فافهم قوله والمراد بالمقدمة ههنا لا يقال علم ذلك من قوله لان ما

يجب ان يعلم في المنطق اما ان يتوقف الشروع فيه عليه اولا والاول المقدمة لانا

نقول ما علم هناك ليس الا حمل المقدمة عليه ولم يعلم المقصود من لفظ المقدمة كما في

بقية الاقسام قوله جعلت جزء قياس او حجة قيل انه قد اختلف عباراتهم في تفسيره

بالمعنى الاول فتارة فسروه بالاعم اعني قضية جعلت جزء حجة وتارة بالاخص

فلذلك ردد بينهما وهو الظ من كلامه وح لا حاجة الى ان يخصص القياس بما

يفيد الظن والحجة بما يفيد اليقين او يجعل قوله او حجة اشارة الى معنى اخر

كيف وقد صرح في حاشية المطالع انها يطلق على معنيين وعدمهما كما ذكره ههنا

او يجعل المعنى الاول اعم من هذا الاعم والاخص حتى يكون اطلاقه بالمعنى الاول

على قضية جعلت جزء الحجة من قبيل اطلاق العام على الخاص فان جميعها تكلفات

مستغنية قوله اختار المص التصور برسمه لا تستلزم امرا ما هو الواجب

قيل عليه لا بد في التصور برسمه من ان يكون متصورا بوجه مخصص حتى يمكن

تحصيله بالرسم وذلك الوجه السابق على الرسم كاف فهو مستغنى عنه واقول

الاكتساب بالتعلم ليس فيه الحركة الاولى اذ حصول المبادي هناك بالقاء المعلم

عن الاحتياج

فاندفع ما يتوهم من انه ان اريد انها ليست مقصودة بالذات فى المنطق فممنوع لانها

من مسائله ومسائل الفن كلها مقصودة بالذات فيه وان اريد انها غير مقصودة

بالذات فى نفس الامر بل بواسطة توقف القياس عليها فمسلم ولكن لا نسلم ان

القياس مقصود بالذات بهذا المعنى لان المقصود فى نفس الامر هو الشايح

وقد يكتفى فى جوابه بمنع ان مسائل الفن كلها مقصودة بالذات بل بعضها مقصودة

بالتبع لتوقف بعض المسائل وهو مع فساد صورته حيث قابل المنع بالمنع غير

تام اذ لا يلزم من توقف بعض المسائل عليه عدم كونه مقصودا فيه بالذات وقد

علمت التفصيل ثم انه لم يعتبر هذا التقسيم فى التصورات مع جزئيته لقلة مباحث كل من

القسمين فيها قوله اورد عليه ان الخاتمة الخ حاصل السؤال ان الخاتمة مشتملة

على مواد الاقيسة واجزاء العلوم كما اعترف به والمذكور فى وجه الحصر انما يدل على

اشتماله على المواد فقط فلا يتم التقريب اذ لم يعلم منه وجه ايراد اجزاء العلوم وحاصل

الجواب ان الغرض من وجه الحصر وجه مناسبة لما هو مقصود بالذكر لا ما يذكر

استطرادا وذكر اجزاء العلوم استطرادى فخروجها لا يخل بوجه الحصر هذا ظاهر كلامه

وربما يوجه السؤال بالدافع لمنطوق الاول ومفهوم الثانى والجواب بان المقصود

حصر ما يجب ان يعلم فى المنطق فى الابواب الخمسة لا حصر الابواب الخمسة فيما يجب ان

يعلم فى المنطق فاشتمال الخاتمة على ما ذكر شئ لا يضرنا ولا يخل بغرضنا ولا يخفى ان

قوله بالدافع اه اقول لان المنطوق حصر الخاتمة فى مواد الاقيسة واجزاء العلوم كما ذكره وانما المفهوم الحصر فى مواد الاقيسة فقط فيندفعان

للمنع مجال وايضا المتبادر من قولك علمت هذه المسئلة من العلم الفلاني او هذه المسئلة يعلم من ذلك العلم انها من مسائل ذلك العلم لا انه فيما بين مسائله الا ترى انك لو قلت يعلم في علم المنطق ان الواو العاطفة قد يكون بمعنى او الفاصلة او غيرها من مسائل علم اخر يذكر فيما بين مسائله استطرادا لوصفت نفسك بما تكره فمنشاء السؤال في الحقيقة لفظة في ويؤيده ان في كثير من النسخ هكذا لان ما هو خارج لا يعلم فيه بلا تقييد بالوجوب والتقييد على ما في البعض الاخر لمناسبة المقام ولان لا مدخل في تاكد ذلك السؤال وعن هذا فقد انعكس الامر فان الحمل على الاستحسان بلا تقدير المضاف فاسد ومعه لغو فافهم وقد يجاب عن اصل السؤال بالاستحسان في قوله فيه وهو يحوم حول توجيه المحشي وبوجوه اخر تركناهما لاهلها ويمكن ان يجاب بان قوله في المنطق متعلق بيجب وخلاصة المعنى هما مما يكون العلم به من واجبات المنطق وذلك لا يقتضي كونها جزءا منه اذ يصح ان يقال يجب في الصلوة الوضوء فان خلاصته يتعلق به تعلقا يشبه تعلق الظرف بالمظروف فتدبر قال الشارح او عن المركبات الغير المقصودة بالذات الملخص ان المراد بالمقصود بالذات ما يكون معرفة احواله والنظر فيه مقصودا اوليا في الفن وذلك بان يترتب عليه غاية الفن بلا واسطة وهو ههنا القول الشارح والحجة لان معرفة حالهما هو الوصول الى غاية المنطق اعني العصمة ولتوقفهما على المفردات والقضايا صار النظر فيهما مقصودا بالتبع

فائدة

يتوقف على نفسه بواسطة توقفه على حصولها الموقوف على الشروع فيها دام وانما لم
يصح ههنا بالدور لان مناط فساده توقف الشيء على نفسه تحقق توقف الشيء على
ما يتوقف عليه لان امتلاج موقوف فهو يتوقف على ما يتوقف عليها اعني انفسه على نفسه صح
فوضع توقف الشيء على نفسه يستلزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو الدور اذ
لا يعتبر في الدور ان يكون الموقوف عليه غير الموقوف بل هو اعم فافهم فان فيه دقة ما

قال

والجواب ان في الكلام مضافا محذوفا فقد يقال الوجوب ههنا استحساني سواء قدر
الكتب اولاه اذ يجوز ان يعلم من خارج لا من كتب المنطق واذا حمل الوجوب على ذلك فلا
حاجة الى التقدير لان مقدمة العلم وان كانت خارجة عنه يستحسن ان يعلم فيه
فتقدير الكتب من غير ان يحمل الوجوب على الاستحساني فاسد ومعه لغو وهذا مما تلقاه
المحصلون بالقبول ونحن نقول لا يخفى عليك ان المفهوم عرفا من قولك يجب ان يعلم
من كتابك تلك المسئلة انه يجب اشتمال كتابك على تلك المسئلة وكونه بحيث يعلم
منه تلك لا انه يجب على الاشخاص او يستحسن لهم ان يعلموها من كتابك لا من غيره
فلا حاجة مع تقدير الكتب الى جعل الوجوب استحسانيا ولو حمل على الاستحساني
فلا يلغو التقدير لان الخارج عن الشيء كما لا يجب ان يعلم فيه لا يستحسن ان يعلم فيه اذ
ليس معنى كونه معلوما فيه انه معلوم فيما بين مسائله والا فالخارج عن العلم لعله قد
يجب ان يعلم فيه بهذا المعنى بان يكون متوقفا على بعض مسائله مبينا بالبعض الآخر وان كان

القضايا من المحله فاعرفه قوله وايضا اذا كانت المقدمه جزء الخ فيه بحث اذ لا نسلم
ان الشروع في جزء من اجزاء الشيء كيف ما كان شروع في ذلك الشيء بل الشروع
في الشيء هو الشروع في جزء من اجزاءه بقصد تحصيل ذلك الشيء الا ترى ان من خرج
من داره بقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع في سفر المشرق والمغرب مثلا
ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشروع في العلم بهذا المعنى يتوقف على الشروع في
المقدمه لجواز ان يتصور جزء منه ويصدق بغايته فيحصل وهكذا في كل جزء حتى
يحصل العلم بلا بدون تصور العلم والتصديق بغايته والحاصل انه لا شك في امكان
تحصيل مسئلة مسئلة من العلم الى ان يتم بدون تصور ذلك العلم وغايته فان تحقق
في مثل هذه الصورة الشروع في العلم بطل قولهم الشروع في العلم يتوقف على تصور العلم
والتصديق بغايته وان لم يتحقق بناء على اعتبار القيد في الشروع في العلم بطل كلية المقدمة
القائله بان الشروع في المقدمه اى تصور العلم الخ شروع في المنطق وعلى التقديرين لا يثبت الدور
على فرض كون المقدمه جزءا منه بل هذه الصورة تقدح في الحاجة الى تصور العلم وغايته
في تحصيله كما سنفصله قوله فيكون موقوفا على الشروع في المقدمه قطعا وفي حاشية
المطالع انه يلزم الدور وهو الوجه لان الشروع في العلم يتوقف على حصول المقدمه
وحصولها موقوف على الشروع فيها لانها ذو اجزاء مترتبة في الحصول وحصول ذي
الاجزاء كذلك يتوقف على التلبس بجزء من اجزائه اعني الشروع فيه فالشروع في المقدمه

يتوقف على نفسه

الشيء ينافي سبق نسبته اليه والثاني ههنا متحقق قطعا بشهادة توافق النسخ فلابد
من انتفاء الاول وقد اشار اليه اشارة ظاهرة حيث قال هكذا وجد في كثير من النسخ
ثم قال يدل على ذلك قوله فيما بعد واما المقالات فثلث وسوق وجود الثاني مساق
الامر المقرر المتفق عليه فظهر منه ان الاول يوجد في كثير من النسخ والثاني في جميعها
ومن الآخرين من اجاب بان الاول لبيان الحال فان للكلام مقاما والاعادة في الثاني
لتعيين العهد وايده باعادة صاحب المفتاح عنوان اقسام كتابه حيث قال القسم الاول
في علمي المعاني والبيان بعد ما ذكرها في مطلع كتابه ولا يخفى انه ليس ههنا تعين
عهد بخلاف ما في المفتاح ومنهم من اجاب بان الخبر ليس هو ثلث فقط بل هو ثلث
المقيد بقوله اولها في المفردات ولا خفاء في كونه تعسفا وانه لا يتجه على الوجه
الوجيه اذ الاخبار بالثلث المقيد يتضمن الاخبار بالثلث فهو بالحقيقة لا يدفع الى
وانه يقطع طول الفصل بين اجزاء الخبر لتخلل مباحث بلنه وبين عد بليه فافهم نعم
ان الحق ما افاده المدقق قدس سره وانه لا حاجة لكلامه الى التوجيه بل هو نفسه كفى مؤنته
بتحقيقه ليشاهد عليه ما قيل العلم نقطة كثرها الجاهلون قال والدليل على ذلك
انه اي لما وقع في مقابلة القضايا فلابد من ان يحمل على معنى يقابلها اما بخصوصها
او بامر اعم منه ولما لم يكن في المعاني المفرده ما يقابل القضية بخصوصها فليحمل على
ما يقابل الامر الاقرب اليها اعني الجملة الا ما يقابل المركب مطلقا فانه ابعد بالنسبة الى

الضمير الى الرسالة وان التذكير في عبارة المتن بتاويل وليس كذا اذ المراد بالرسالة فيما

هو اللفظ فلا يمكن رجوع الضمير اليه اذ المرجع ليس هو لفظ الرسالة بل الظاهر التذكير

لعوده الى الكتاب فالشارح قرر حاصل المعنى ولهذا غير الاسلوب المتن فافهم

قال المصنف قوله هكذا وجد عبارة المتن والناظرون فيه يفترقون الى موجز

ولكل منهما اقوال فمن الاولين من وجهه بان التكرار يقتضي الحكم بزيادة واحد

منهما وتعيين الاول لان الانسب التفصيل بعد الاجمال فالمناسب ان يجمل في

الاول ولا يعين عدد المقالات ليفصل فيما بعد وهو فاسد لانه لو حكم بزيادة

الثاني ايضا كان تفصيلا بعد الاجمال اذ لم يعين اولا المقصد بل اجمل فيه ثم فصل

وليس كذلك ان تزعم ان المناسب ان تمحض الاجمال في الاول من جميع الوجوه حتى

من حيث العدد اذ لا ريب في شيوع تعيين العدد اولا ولا في حسنه ومنهم من وجهه

بان الحكم بزيادة الاول حمل خطاء واحد على الناسخ وهو زيادة لفظ ثلث والحكم بزيادة

الثاني حمل خطائين الزيادة وخلف الفاء وهو واه لان في الاول ايضا خلف

الواو ولان وقوع الخطاء في الاول اقرب من الثاني لان زيادة اللفظ بين كلمتين

متفاصلتين في الكتابة سهوا اقرب وقوعا من زيادة لفظ بين كلمتين متصلتين بحسب

الكتابة وهذا من فوائد بعض اعياننا والاوجه الوجيه الظاهر من عبارة المحشي بل الكلفة

اختلاف النسخ في الاول وتوافقها في الثاني وتحريره ان الاخبار بالشيء عن

الخ

قوله ولكنه ذكر صيغة الامر وان لم يكن الترتيب محققا بعد لفائدة او لكونه محقق الوجود فى الاستقبال بناء على اعتقاده بكونه قادرا وذا لاب لمجيئه
محشى

قوله ولتكنه فيه تطويل لانه يلزم ان يكون المرتب والمرتب عليه واحدا وجوابه انه يجوز ذلك باعتبار ما صدق
محشى

من فيضه الاقدس مددى ويشد بحسن تاييداته عضدى حتى احصيت فيما ارميه
من سهام النظر هدف الصواب واطبق المفصل فيما تصديت به بصادم فصل
الخطاب وليعلم الناظر فيه انى لا ابالغ فى الجزئيات العرفية اذ هى مع عدم تناهيها فى الغلب
لا ياتى صاحبها بطائل بل اصرف عنان العناية الى تحقيق مسائل هى امهات المطالب
الجلائل واقتصر فى تدقيقه خصوصا الكتاب على ما هو اسلم عن التكلف بحسب
مرائى واشبع الكلام فى تحقيق مقاصد الفن فهو غرضى ومرماى وعسى ان يرتضيه
ذوو الفطرة السليمة والفطنة القويمة الذين سلمت ايضا بصائرهم عن غشاوة
الامتراء وصحت طبايعهم وصحبت طلايعهم عن افات الجدل والمراء وقليل ما هم فان
فان اكثرهم جاهلون او متجاهلون والله يحق الحق بكلماته ولو كره المبطلون

قوله المص ودتبتد على مقدمة الخ الترتيب فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبته وهو بحسب
اللغة لا يقتضى ان يتعدى بعلى فاما ان يكون بتضمين الاشتمال واما ان يراد به
على هذا الاسلوب الخاص وح فاما ان يكون بتضمين البناء فان البناء يتعدى بعلى
بملاحظة اسلوب يقال بنى الدار على طبقتين او يقال الترتيب يتعدى بعلى بناء
على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزائه مرتبة بحيث يقع كل واحد فى مرتبته وهذا
يتصور على انحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه فتامل فيه قال
الشارح الرسالة مرتبة قد يتوهم منه انه اشار الى ان الظ ان يقول رتبتها لرجوع

قال

هذه حاشية الجلال الدوانية على حاشية السيد الشريف على شرح الشمسية

بسم الله الرحمن الرحيم

جل من ظهرت على حواشي الاكوان اسرار قدرته الشاملة وعز من بهرت عن غواشي الاعوان آثار حكمته الكاملة كلّ المنطق عن احصاء كماله ووقف الوهم دون سرادقات جلاله يا نور النور ولا خفيا من فرط الظهور انت نور كل شيء وبا ديك ظهور كل ظلّ وفيء افض علينا انوار معرفتك وخلّصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا محبتك وصل على الكاملين من اولى قرباتك وخصص نبينا محمدا واله بافضل صلواتك اما بعد فيقول الفقير الى عفو ربه الحقيق محمد بن اسعد الدواني الصديقي كثيرا ما السح على اخواني وطالما اقترح مني خلّاني ان اجمع لهم ما كنت القي اليهم في مباحثة شرح الشمسية وحواشيه من الزوائد وانظم لهم في عقد التدوين ما كنت اناولهم من نفايس الفوائد وكنت اتخلف عنه لما انا فيه من تفرق البال وتشتت الاحوال وان الزمان قد بلغ في خفض الافاضل بداه ووصل في دفع الاراذل منتهاه مع ما انتشر من غياهب الفتن في الآفاق ولا سيما بلاد فارس وعراق خصوصا منها مواطن هي مسقط راسي ومشتعل نبراسي الى ان لم يبق لفرط اقتراحهم في كنانة الاعتذار منزع وسدّ وفود الحاحهم دون طوارق الامتناع كل مهيع فشرعت فيه واثقا بالله سبحانه ان يلهم

الاعيان

بالكسر السلاطين والعبادة

تناوله تناولا اخذه

بالكسر القلادة

الغيهب الظلمة

منزع بالكسر النشاب بالكسر المصباح

السهم الذي ينزع به

طريق واسع مكشوف

من فيضه

باعتبار المواد بالمعنى الثالث خاص اعم منها باعتبار المفهوم ايض فتامل واعلم ان
التنافى الطرفين فى الصدق بعينه معنى امتناع اجتماعهما فى الوجود لان معنى
الوجود المفضلة الايوجدها فى نفس الامر صدقها وهذا لاينافى اجتماع محمول الطرفين
فى الوجود كما فى قولنا اما ان يكون الشئ واحدا وهذا الشئ بعينه اوكثيرا فان
الواحد والكثير مما يجتمعان فى الوجود ولكن قولنا هذا الشئ واحد وهذا الشئ
بعينه كثير مما لا يجتمعان فى المثبوت اى فى الصدق اصلا فان قلت حيث
ان الحقيقة لا تتركب الا من جزئين انه يجب ان يوجد فيها مع الشئ نقيضه
اومساويه لنقيضه ليتحقق بينهما التنافى فى الصدق والكذب والشئ لا يكون به
الا نقيض واحد ولانها لو تركب من ثلاثة اجزاء صدق الاول وكذب الثانى
مثلا فالثالث ان يكن صادقا لم يعاند الاول وان كان كاذبا لم يكون معاندا
الثانى لكن قد جوزوا تركب تعريفها الحقيقية من اكثر من جزئين فكيف اعتبر فى
الجزان قلت لا باس بذلك لانه اذا تحقق الجزان فاعتبر فى التعريف الاول الذى
لابد منه بحال والحق انا اعتبرنا الظ فالحقيقية ايض قد تتركب من اكثر من جزئين
فقولنا اللفظ المفرد اما او كلمة اسم او اداة والشكل اما اول وثانى او ثالث
اورابع والكل اما نوع او جنس او فصل او خاصة او عرض عام الى غير ذلك من
التقسيمات التى يمتنع فيها اجتماع جميع الاجزاء على الصدق وعلى الكذب وان رجعنا

الى التحقيق فالمنفصلة

هذا العدد زوج وهذا العدد فرد فانهما لا يصدقان معا ولا يكذبان معا

ومانعة الجمع هي التي حكم فيها بالتنافي بين الجزئين في الصدق فقط اي من غير

ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب كقولنا اما ان يكون هذا الشيء

حجرا او شجرا ومانعة الخلو هي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الكذب فقط

اي من غير تنافيهما في الصدق كقولنا زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق

فكل من مانعة الخلو يكون مباينا للحقيقة وقد يطلقان على ما هو اعم من

الحقيقة فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا وبمانعة الخلو

ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا فهذا يحتمل معنيين احدهما ان يحكم

في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق ولا يحكم بالنسبة في جانب الكذب بشيء من

التنافي ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب ولا يحكم البتة في جانب الصدق

بشيء من التنافي وعدمه وليس ببعيد ان يكون هذا مراد المصنف ويكون

قوله فقط اشارة الى عدم الحكم جانب الاخر لا الى الحكم بالعدم والاخر ان يحكم

في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق سواء حكم في جانب الكذب بالتنافي او بعدمه

او لم يحكم بشيء منهما ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب سواء يحكم في جانب

الصدق او بعدمه او لم يحكم بشيء منهما فمانعة الجمع بالمعنى الاول مشروطة بالحكم

بالتنافي في الكذب وبالمعنى الثالث تجرده عن هذين الامرين فكل منهما اعم من الحقيقة

في مادة واحدة بخلاف الثاني والتحقيق ان المعتبر في الوجود امر ممكن و لا بد له من علة يقتضيه الا انه لما لم يطلعوا على المقدم فان اطلعوا على امر يقتضي صدق التالي على تقدير صدقه فاعتبروا ذلك الامر سموا المتصلة لزومية والا فاتفاقية

فالاتفاقية على هذا الامر في صدق طرفيها وسمي اتفاقية خاصة كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يقال على ما يحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا على العلاقة بينهما وسمي اتفاقية عامة لكونها اعم من الاول اذ يمكن فيها صدق التالي كقولنا الخلاء موجود فالانسان لكن يجب ان يصدق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق منافيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان فهو ناهق لم يصدق اتفاقية والتعريف الشامل للصادق والكاذب ان اللزومية هي التي حكم فيها بصدق بمجرد توافقهما على الصدق من غير علاقة ومن غير اعتبار علاقة فان كان الحكم مطابقا فصادق والا فكاذب اما المنفصلة الخ

قد سبقت اشارة الى اقسام المنفصلة فاشار ههنا الى تفصيلها وتحقيقها وهو ان المنفصلة اما حقيقية واما مانعة الجمع واما مانعة الخلو فالحقيقية هي التي حكم فيها بالتنافي بين قضيتين في الصدق والكذب على ما هو حقيقة الانفصال كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا بمعنى ان قولنا

هذا العدد

او انفصاله عنه فالاعتباران مختلفان ويسمّى الجزء الاوّل من الشرطية مقدما
لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا لتلوه اياه وانما قلنا غالبا لانه قد يتأخر
كما في قولنا النهار موجود كلما كانت الشمس طالعة والقول بجريانه في مثل
هذا المقام انما باعتبار النجاة اما المتصلة الخ قد سبق ان الشرطية
اما متصلة او منفصلة فالمتصلة اما لزومية واما اتفاقية وقد اشار ههنا
الى تفسير الصادق من كل منهما لانه المقصود بالنظر فاللزومية الصادقة التي هي
التي يصدق فيها التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بين المقدم والتالي
توجب صدق التالي على تقدير المقدم كالعلية بان يكون المقدم علة للتالي
على المقدم كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له كقولنا
ان كان النهار موجود فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة كقولنا
ان كان النهار موجود فالعالم مضيء وكالتضايف وهو ان يكون التراكب
بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر كقولنا ان كان زيد ابا
لعمرو كان عمرو ابنا له وهذا يكون في اللزوم من الطرفين واما في مجرد اللزوم فيكفي
مجرد اللزوم الاضافة والاتفاقية والصادقة هي التي يكون صدق التالي فيها
على تقدير صدق المقدم بمجرد توافقهما على الصدق اي من غير وجود علاقة
يقتضي ذلك او من غير اعتبارها وعلى الاوّل لا يجتمع اللزومية والاتفاقية

واذا ادخلنا عليهما ان والفاء وقلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فليسا

سلبنا عنهما الحكم بل طرفي الحكم منهما ما اخرجه عن التمام وصحة السكوت

وكلا منهما ليس بقضية لا يحتمل الصدق والكذب بسبب مانع لا بانتفاء ركن

ظاهر ان المفردين في المقدم او في التالي ليسا مثلهما في قولنا زيد عالم من

غير اعتبار تركيب وقصد الى نسبة كيف والاعرابي قائم فاذا حذفنا ان والفاء

عاد الطرفان الى ما كانا عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا

بزيادة شيء اخر فهما منه التركيب قضية بالفعل لكن بعض اجزاء الشرطية وهو ان

والفاء كان مانعا للحكم عن التمام فاذا كان الانحلال بحذف ذلك الجزء انحل

المركب الى قضيتين مشتمل كل منهما حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار

شيء اخر فصح ان طرفي الشرطية ليسا بقضيتين لكنهما ينحلان الى قضيتين فانه

دقيق فان قيل ظاهر ان اداة الشرط اخرجته عن كونه قضية للحكم

بانه الجزئية واحتمال الصدق والكذب بعد غايته انه قيد بشرط كسائر القضايا

المقيدة بحال او ظرف حتى ان كلما عند اهل العربية ظرف ليس الا قلنا هذا انما

هو باعتبار اهل العربية لان كلما عندهم مفعول فيه قيد به الجملة الجزئية وهي

جزئية المحكوم عليه فيها هو النهار والمحكوم به الموجود واما باعتبار اهل المنطق

فقد تحقق انخلاعهما عن كونهما قضيتين واستقل الحكم التام الى اتصال هذا بذاك او

انفصاله

مطلقها مع قيد الاضرورية وهي مطلقها مع قيد الاضروره بحسب الذات التاسعه

المنتشرة المطلقة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة في وقت من الاوقات العاشرة

المنتشرة اللاضرورية وهي مطلقا مع قيد الاضرورية الذاتية الحادي عشر المطلقة

الوقتيه وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة في وقت معين فظهر الفرق بين الوقتيه

والوقتيه المطلقة بان كل منهما اخص مما بعده الثانيه عشرة المطلقة الوقتيه الا دائمه

اي مع قيد الادوام الذاتي الثالثه عشر المطلقة الوقتيه اللاضرورية اي مع قيد

اللاضرورية الذاتيه الرابعة عشر الممكنة الوقتيه وهي الممكنات المحكوم فيها بامكان النسبة

في وقت معين الخامس عشر الممكنة الوقتيه الادائمة السادس عشر الممكنة

الوقتيه الاضرورية ومفهوماتها ظاهره السادس عشر المشروطة الاضرورية

وتسمى المشروطة العامة المقيده بالاضرورة الذاتيه الفصل الثاني الخ

قد عرفت ان الشرطيه ففيه ينحل الى قضيتين اي الى شيئين لا يكونان

مفردين بالفعل ولا بالقوة بالمعنى السابق واعترض بان الانحلال لا يكون الا الى

ما منه التركيب وطرفا الشرطيه ليسا قضيتين بالفعل لعدم احتمالهما الصدق

والكذب وان اريد اعم ان يكون بالقوة او بالفعل فلا حاجة الى ذكر الانحلال

لان طرفيها قبل الانحلال ايضا قضيتان بالقوة والتحقيق انا اذا قلنا الشمس طالعة

النهار موجودة فيها قضيتان مشتملتان على الحكم محتملتان للصدق والكذب

واذا ادخلنا عليها

ان السلب لليس بدائم فيلزم الثبوت بالفعل في الجملة وهو الموجبة المطلقة العامة

والضرورة عبارة عن ممكنة ... موافقة للاصل في الكم مخالفة له في الكيف

لان سلب الضرورة عبارة عن الامكان فان كان سلب ضرورة الايجاب فهو

ممكن عام سالب وان كان سلب ضرورة الايجاب فهو ممكن عام سالب وان

كان سلب ضرورة السلب فهو ممكن عام موجب واما الموافقة للاصل في الكم

فاصطلاح والاصحون ان يعتبر اللادوام في البعض مثلا ليسمى المعكوس

وقد يورد في الاحكام قضايا خارجة عن الثلاث عشرة وهي ثمانية عشرة

الاولى الحينية المطلقة وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة في بعض احيان وصف

الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يعسل في بعض اوقات كونه محبوبا

الثانية الحينية الدائمة وهي الحينية المطلقة مع قيد اللادوام الذاتي الثالثة

الحينية الضرورية وهي الحينية الا المطلقة مع قيد الضرورية بحسب الذات

الرابع الحينية الممكنة وهي المحكوم فيها بامكان النسبة في بعض احيان وصف

الموضوع كقولنا كل انسان نجار بالامكان في بعض اوقات كونه انسانا الخامس

الحينية الممكنة اللادائمة اي مع قيد اللادوام الذاتي السادس الحينية الممكنة

الضرورية اي المقيدة بالضرورة بحسب الذات السابعة الوقتية المطلقة

وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة في وقت معين الثامنة الوقتية الضرورية

وهي

الكلية الضرورية صدقة الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة وكذا في

الجزئية والسالبة فان قلت هذا [illegible] النسبة بين مواد الموجهات فانه

يمتنع صدق قضية على قضية لكن لا يجوز ان يكون اعتبار النسب بحسب

مفهومات الموجهات اعني مفهوم الضرورية والدائمة وغير ذلك فانها مفردات يجري

فيها التصادق قلت لانه لو اعتبر ذلك لم يصح ما ذكرنا من الاحكام ولم يكن بين

القضايا الا مباينة لانا اذا قلنا كل انسان حيوان بالضرورة صدق عليها انها

ضرورية لا يصدق عليها انها دائمة اذ ليس الحكم فيها بالدوام بل بالضرورة فافهم

ذلك فقس ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يراد بالحكم بالضرورة والدوام

ونحو ذلك اعم من ان يكون بالمطابقة او بالالتزام حتى يكون الحكم بالضرورة مثلا

حكما بالدوام والاطلاق الى غير ذلك وح يصح ان يكون نسب القضايا باعتبار

تصادق مفهوماتها حتى ان كل قضية يصدق عليها انها ضرورية يصدق عليها

انها دائمة ومطلقة والضابط الخ والضابط في تركيب القضايا

ان الدوام اشارة الى مطلقة عامة اعني انها عبارة في معنى قضية مطلقة عامة فقط

للقضية المقيدة بها في الحكم اي في الكلية والجزئية مخالفة لها في الكيفية اي الايجاب

والسلب لان معناه في الموجبة ان ثبوت المحمول للموضوع ليس بدائم فيكون سلبه

فيلزم سلبه عنه بالتضمن فالحاصل هو السالبة المطلقة العامة وفي السالبة

بحسب اللفظ فقط واما بحسب المعنى فكلتا عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين
والتحقيق انه في الموجبة ايجاب صريح والسلب ضمني وفي السالبة بالعكس
وهي اعم مطلقا من ساير المركبات لانها ليست عبارة الا عن جزئين احدهما
ممكنة عامة موجبة اعم من ساير الموجبات والاخرى ممكنة عامة سالبة اعم من
من ساير السوالب فيكون المجموع الذي هو مفهوم الممكنة الخاصة اعم من كل
مجموع مركب من موجبة وسالبة وهي اعم من وجه الدايمة والعامتين والمطلقة العامة
لصدقها جميعا في مادة الوجودية اللاضرورية وصدق الممكنة الخاصة بدونها
حيث لا يقع الممكنة بالفعل وبالعكس في مادة الضرورة الذاتية وكونها مباينة
للضروره واخص من الممكنة العامة الخاصة فقط فان قلت القضايا لا يصح صدق
بعضها على بعض وهو ظاهر فما معنى اعتبار النسب فيها قلت النسب كما يعتبر بحسب
الصادق يعتبر بحسب الوجود كما يقال السقف اخص من الجدار بمعنى انه كلما
وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فالمراد انه كما يثبت هذه القضية ثبت
تلك القضية بمعنى ثبوت القضية صدقها في نفس الامر فالمعتبر في نسب القضايا
باصدقها في نفسها لا صدق بعضها على بعض والمراد نسبة الموجبات الى الموجبات
والسوالب الى السوالب والكلية الى الكلية والجزئية الى الجزئية فاذا قلنا الضرورية
اخص من الدايمة فالمراد انه كلما صدقت الموجبة الكلية الضرورية صدق الموجبة

الكلية

ومادام الوصف فان الكتابة التى هى شرط المتحرك لما لم يكن ضرورية فى شىء

من الاوقات لم يكن المتحرك المشروط بها ضروريا فى شىء من الاوقات لان

جواز التخلف عن الشرط دايما يوجب جواز التخلف عن المشروط عليها واما من

العامتين فصدق الجميع فى مادة المشروطة الخاصة كما مر وصدق العامتين بدون

الوقتية فى مادة الضرورة الذاتية مع كذب اللادوام ح وبالعكس حيث لا يصدق

الدوام فى جميع اوقات الوصف كالانخساف القمر واما كونها مباينة للدائميتين

واخص من المطلقة فظا السادسة المنتشرة وهى المحكوم فيها بضرورة النسبة فى

وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع بمعنى انه لا يعتبر التعيين لا بمعنى

ان يعتبر عدم التعيين فانه ح مع قيد اللادوام بحسب الذات فى نسبها الاول بسيط

غير معدود فيما سبق وسمى منتشرة مطلقة وتركيبها من منتشرة مطلقة و

مطلقة عامة وهى اعم من الوقتية حيث لم يعتبر فيها تعيين الوقت ونسبة الى

البواقى نسبة الوقتية السابعة الممكنة الخاصة وهى المحكوم فيها بسلب الضرورة

الدايمة عن طرفى الوجود والعدم ان ثبوت الحكم واللاثبوته كقولنا كل انسان

كاتب بالامكان الخاص ولا شىء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص بمعنى

ان ثبوت الكتابة وسلبها ليس بضرورى فتركيبها من ممكنتين عامتين احدهما

فى جانب الايجاب والاخرى فى جانب السلب والفرق بين موجبها وسالبتها

من الوجود نبين لك الضروره بحسب الوقت المعين مع قيد اللادوام بحسب الذات

يستلزم الاطلاق مع قيد اللادوام و اللاضروره من غير عكس واعم من وجه من

المشروطتين والعرفيتين ولاعم من الخاصتين فلصدق الجميع في مادة الضروره

الوصفيه مع قيد اللادوام الذاتي اذا كان الوصف ضروريا بالذات بحسب الذات

وقت ما كقولنا كل منخسف مظلم وصدقهما بدون الوقتيه اذا لم يكن الموصوف

ضروريا في وقت ما كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع وبالعكس حيث لا يصدق

الضروره واللادوام في جميع اوقات الوصف كقولنا كل قمر منخسف وقت

حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دايما ويمتنع صدق دوام الانخساف

ما دام القمر قمرا والسر بان الشي لا يكون ضروريا ولا دايما للشي ثم يصير ضروريا

له في وقت هو ان الشي اذا كان منتقلا من حال الى حال فربما يودي تلك

الانتقالات الى حالة يكون ضروريه له بحسب مقتضى الوقت فلابد ان يكون للوقت

مدخل في الضروره وذهب المصنف الى ان المشروطة الخاصة اخص مطلقا من الوقتيه

لانه يمتنع صدق المشروطة الخاصة بدون الوقتيه لانه متى صدق الضروره بشرط

الوصف و لا دام الوصف لا دايما صدق الضروره بحسب الوقت المعين وهو وقت

وجود الوصف لا دايما ففي قولنا كل كاتب متحرك الاصابع تصدق الضروره في

وقت الكتابه واجيب بما مر من الفرق بين الضروره بشرط الوصف وما

ما دام الوصف

في الموجبة دوام الثبوت يستلزم الثبوت بالفعل واطلاق السلب يستلزم امكانه العام وفي السالبة دوام السلب يستلزم فعليته واطلاق الايجاب يستلزم امكانه العام مباينة للضروره لتقييدها باللاضروره واعم من وجه الدايمة لتصادقهما في مادة الدوام الخالي عن الضروره وافتراقها الصدق والكذب في الضروره الذاتية واللادوام الذاتي وكذلك العامتين لصدقها الجميع في مادة المشروطة الخاصة وصدقهما بدون الوجودية اللاضرورية في الضرورة الذاتية وبالعكس في الدوام الوصفي واخص من المطلق العام وهو ظ الرابع الوجودية اللادايمة وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة مع قيد اللادوام الذاتي فيكون تركيبها من المطلقتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وهي اخص من الوجودية اللاضرورية لان صدق المطلقتين يستلزم صدق المطلقة والممكنة من غير عكس واعم من الخاصتين لان اللادوام مشترك والاطلاق العام اعم من الضرورة والدوام الوصفيين وتباين الدايمتين وهو ظ واعم من وجه من العامتين لصدق الجميع في مادة المشروطة الخاصة والافتراق في مادة الدوام الذاتي ومادة اللادوام الوصفي واخص من المطلقة وهو ظ الخامسة الوقتية وهي المحكوم فيها بالضروره في وقت معين من اوقات وجود الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات فجزئها الاول بسيط غير معدود فيما سبق وتسمى وقتية مطلقة والثاني مطلقة عامة فتركيبها من وقتية مطلقة ومطلقة عامة وهي اخص

المشروطة الخاصة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة بشرط وصف الموضوع مع
قيد اللادوام بحسب الذات فهي بعينها مركبة من موجبة مشروطة عامة وسالبة
مطلقة عامة لما سيجيء من ان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة موافقة للاصل
في الحكم اعني الكلية والجزئية مخالفة له في الكيف اعني الايجاب والسلب وايجاب
المركبة وسلبها باعتبار الجزء الاول وهي مباينة للدائمتين لتقييدها باللادوام
واخص من المشروطة العامة لزيادة هذا القيد فيكون اخص من البواقي الثانية
العرفية الخاصة وهي المحكوم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع مع قيد اللادوام
الذاتي فيكون جزئيها الاول عرفية عامة والثاني مطلقة مخالفة لها في الكيف وهي
اعم من المشروطة الخاصة لان الضرورة الوصفية توجب الدوام الوصفي من غير عكس
ومباينة للدائمتين لما فيها من اللادوام واعم من وجه من المشروطة العامة لصدقهما
معا في مادة المشروطة الخاصة وصدق المشروطة العامة بدونها في مادة الضرورة
الذاتية وبالعكس في دوام الوصفي الغير الضروري بحسب الذات الثالثة الوجودية
اللاضرورية وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات
فجزئيها الاول مطلقة عامة والثاني ممكنة عامة مخالفة لها في الكيف موافقة لها
في الكم كما سيجيء وهي اعم من الخاصتين لان الدوام بحسب الوصف مع قيد اللادوام
بحسب الذات يستلزم فعلية النسبة لا بالضرورة من غير عكس وتحقيقه ان في

الموجبة دوام الثبوت يستلزم

فالمطلقة بهذا المعنى ايضا خارجة عن الموجهات والممكنة خارجة عن القضايا لانه لم يحكم فيها بوقوع النسبة بمعنى الثبوت بالفعل وفيه نظر لان قولنا كل ج هو ب بالامكان يشتمل على حكم ورابطة لا محالة ومفهومه ان ب ثابت لج مع انتفاء الضروره عن الثبوت واللاثبوت جميعا او عن اللاثبوت ولا معنى للقضية الا ان يحكم بان وصف المحمول صادق على ذات الموضوع سواء كان بالفعل او بالامكان وكل منهما كيفية زائده على ذات النسبة السادسة الممكنة العامة وهي المحكوم فيها بسلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم يعني ان كان الحكم بالايجاب فالسلب ليس بضروري وان كان بالسلب فالايجاب ليس بضروري فالاولى ان يقال انها التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مع ان نقيض الحكم ليس بضروري لكنه لما قصد بيان معنى الامكان اقتصر على ما ذكر وهي اعم القضايا لان كل قضية فلا اقل من ان لا يكون حكمه ممتنعا فيلزم الممكنة العامة لو كان موجهة لكانت اخص من القضية المطلقة الغير الموجهة ضرورة ان المقيد اخص من المطلق ولا يوجد قضية لا يكون ممكنة عامة لان الكلام في نسب القضايا انما هو باعتبار ثبوتها في نفس الامر فيجوز ان يكون الضروره بدون الامكان العام كضروري الطرفين قلنا هي اخص من المطلقة بحسب المفهوم والاعتبار لا بحسب الذات والصدق وامّا المركبات البحث الاولى من المركبات

في مثل كان كل انسان حيوان وصدق الدائمتين بدونها في مثل كل كاتب حيوان
وبالعكس في مثل كل كاتب متحرك الاصابع والتعجب ما دام الوصف فهي اعم من الدائمة
من وجه ومن الضرورية مطلقا الرابعة العرفية العامة وهي المحكوم فيها بدوام النسبة
ما دام ذات الموضوع متصفة بالعنوان وسميت عرفية لان العرف يفهم من السالبة
هذا المعنى فانه يفهم من لا شيء من النائم بمستيقظ سلب المستيقظ عن النائم
ما دام نائما وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة وهي اعم مطلقا من الدائمتين
والمشروطة العامة ضرورة ان الدائمة بحسب الذات او الضروري بحسب الوصف
دائم ما دام الوصف من غير عكس الخامسة المطلقة العامة وهي المحكوم فيها
بالثبوت او السلب بالفعل وهي اعم مطلقا من الدائمتين والعامتين لان دوام
النسبة بحسب الذات او الوصف مستلزم فعليتها من غير عكس وسميت مطلقة
لان المطلقة في الاصل لا يكون مقيدة بجهة من الجهات وهي تعم الفعليات والممكنات
لكن لما كان المفهوم من القضية عرفا ولغة ما يكون النسبة فعلية خصوص المطلقة
بهذا واخرجت الممكنات وعامة لكونها اعم من الوجودية اللاضرورية واللادائمة
فالمطلقة بالمعنى الاصلي ليست من الموجهات وهو ظاهر واما بهذا المعنى فموجهة
لان الفعلية كيفية زائدة على نفس النسبة لان النسبة اعم من ان يكون بالفعل
او بالامكان وقيل الفعل ليس الا وقوع النسبة الذي هو مفهوم الحكم لا كيفية له

فالمطلقة

نسبة المحمول الى الموضوع في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف كقولنا كل
كاتب انسان بالضروره مادام كاتبا وزعم المص انها اعم من الذاتيه لان الضروري
بشرط الوصف ضروري في جميع اوقاته من غير عكس لجواز ان لا يكون للوصف مدخل
في الضروره كما في ثبوت الانسان للكاتب فانه يصدق مادام الوصف ولا يصدق
بشرط الوصف واعترض بان لا نم ان الضروره بشرط الوصف مستلزمة للضروره
مادام الوصف فانه يجوز ان يكون الوصف مفارقا غير ضروري بشرط فتصح الضروره
بشرط فلا يصح في وقته كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فانه ضروري بشرط الكتابه
وليس بضروري في وقت الكتابه لان الكتابه التي هي شرط الضروره ليست ضروريه
لذات الانسان فكيف يكون التحرك التابع لها ضروريا بل بينهما عموم من وجه
لتصادقهما في مادة الضروره الذاتيه اذا كان العنوان نفس الذات كقولنا كل
انسان حيوان بالضروره مادام انسانا والاظهر ما ذكره المص لانا نجعل التحرك
مثلا ضروريا للذات من حيث هي بل في وقت اتصافها بوصف الكتابه ونقيده
بذلك ولا نم ان التحرك ضروري لها في ذلك الوقت وما ذكر في معرض الاستبعاد
بعيد لانا لا نجعل التحرك التابع لكتابه ضروريا للذات من حيث هي التي ليست
الكتابه ضروريه لها حتى يلزم ضرورة التابع بدون المتبوع او المشروطه العامه
اعني بشرط الوصف اعم من الدائمه بمعنى الضروره [illegible] من وجه لتصدقهما

بل يدوم وهذا بالنظر الى ان امتناع انفكاكه لا يكون معلوماً والذى للتحقيق

ان الدوام فى الكليات لا ينفك عن الضروره لان ثبوت الشى للشى لا بد له

عليه فعند وجود العلة يمتنع انتفاء المعلول فما يكون دايما يكون عليه دايما

فيكون ضروريا اذ المراد بالضروره استحالة الانفكاك سواء كان بالنظر الى ذات

الموضوع او امر مباين له وقيل قد تحقق الضروره الذاتية بدون الدوام كالطلوع

والغروب للكواكب والجواب انا لا نسلم انها ضروره ذاتية بل وقتيه الثالث

المشروطة العامه وهى المحكوم فيها بضروره النسبة باعتبار وصف الموضوع

وسميت مشروطة لذلك وعامة لكونها اعم من المشروطة الخاصه على ما سيجى

ويطلق على ثلثة معان الاول الضروره لاصل الوصف ان يكون منشا الضروره

نفس الوصف كقولنا متعجب ضاحك بالضروره ما دام متعجبا والثانى الضروره

بشرط الوصف بان يكون للوصف مدخل فى الضروره كقولنا كل كاتب متحرك

الاصابع بالضروره ما دام كاتبا وهو اعم من الاول مطلقا لان الوصف اذا كان

منشا الضروره كان له دخل فيها بخلاف العكس فانه يصدق فى الذهن انجماد

بعض الحار فى الجمد بالضروره ما دام حارا اى بشرط الحراره ولا يصدق لاجل

الحراره لان ذات الذهب لو لم يكن له دخل فى الذوبان وكانت الحراره كافية

لكانت الحجر الحار فيه ذائبا وفيه نظر والثالث الضروره ما دام الوصف اعنى ضروره

نسبة المحمول

بالجزء الاول من المركب فان كانت ايجابا سميت القضية موجبة وان كان سلبا سميت

القضية سالبة واما البسائط فالاولى منها الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت

المحمول للموضوع اعني في الموجبة او بضرورة سلبه عنه اعني في السالبة ما دامت ذات الموضوع

موجودة وفيه اشارة الى ان الضرورة المطلقة هي الذاتية على ما في الشفاء لا الازلية على

ما في الاشارات فان قلت فالضرورية بهذا التفسير لا ينافي الممكنة الخاصة اذا كان

محمولها الموجود كقولنا كل انسان موجود بالامكان الخاص لان المحمول ضروري الثبوت

للموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة قلنا لا نم ان المحمول ههنا ضروري

الثبوت للموضوع في جميع اوقات وجود الموضوع بل بشرط وجوب للذات ستعرف

الفرق بينهما والثانية الدائمة وهي المحكوم فيهما بالثبوت او السلب ما دامت ذات

الموضوع موجودة فان قلت السالبة لا يفتقر لا وجود الموضوع وههنا قد اعتبر

وجوده قلت الوجود معتبر في السالبة البتة بمعنى ان الحكم فيها بسلب المحمول عن الافراد

الموجودة للموضوع لكن صدقها لا يتوقف على وجود الافراد وقد مر تحقيق

ذلك والدائمة اعم من الضرورية لان مفهوم الضرورة الذاتية استحالة انفكاك النسبة

الايجابية او السلبية في جميع الاوقات وجود الموضوع ومفهوم الدوام شمول

النسبة بجميع اوقات وجود الموضوع وما يمتنع انفكاكه عن الشيء في جميع اوقاته

يكون ثابتا له في جميع الاوقات من غير عكس كما جاز ان يمكن انفكاكه ولم ينفك اصلا

الموجهة هي التي ذكرت فيها الجهة وتسمى منوعة ورباعية لكونها

ذات اربعة اجزاء والوضع الطبيعي ان يقارن السور الموضوع والرابطة

المحمول والجهة الرابطة وحرف السلب المحمول في الثنائية والرابطة في الثلاثية

والجهة في الرباعية واللمية ظاهرة ويكثر الوجهات باعتبار اخذ الضرورة ازلية

ودائمة ووضعية ووقتية معينة او غير معينة واخذ الدوام ازليا ذاتيا ووصفيا

واخذ الثبوت بالفعل مطلقا او في وقت اعتبار ترك هذه الامور وتقييد بعضها

بنقايض البعض ما امكن واعتبار الامكان في مقابلة كل ضرورة لكن القضايا

التي جرت العادة بالبحث عنها بان تحققوا مفهوماتها ويثبتوا النسبة بينها او

عن احكامها بان تلوا نقايضها وعكوسها ثلث عشر ست منها بسايط ونعني

بالبسيطة ما يكون حقيقتها ايجابا فقط كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او سلبا فقط كقولنا لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة وسبع

منها مركبات ونعني بالمركبة ما يكون حقيقتها مركبة من الايجاب والسلب اما باعتبار

اللفظ كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دايما اي لا شيء من الانسان بضاحك

بالفعل واما باعتبار دلالة الجهة كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه

في معنى كل انسان كاتب لا بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب لا بالضرورة

ولما كانت النسبة الحكمية مستلزمة للطرفين من غير عكس وكانت معها يتحقق القضية

بالفعل وكانت هي مناط الصدق والكذب والجهة ... حقيقة القضية والعمدة

نسان

انما هي بالكيفية التي هي مادة القضيه وهذا عين المطابقة واذا قلنا الا

حيوان بالامكان فالامكان ليست جهة القضيه اذ لا يصدق عليه انه اللفظ

الدال على الكيفية الثابتة في نفس الامر التي هي الضرورة قلت ظاهر العباره مشعر

بما ذكرت لكن المراد ان الجهة هي اللفظ الذي يفهم منه ان الكيفية الثابته في نفس

الامر هي هذه سواء كان هذا حقا او باطلا اذ مدلول اللفظ يجب ان يكون حقا

واقعا في نفس الامر مثلا قولنا كل انسان حيوان بالامكان يفهم منه ان كيفية تلك

النسبة في نفس الامر هي الامكان لكن ليس الامر كذلك فالضمير في قوله اللفظ الدال

عليها عايد الى مطلق الكيفية الثابتة في نفس الامر سوا كان بحسب الواقع وتسمى

مادة او بحسب الفهم فقط لا الى الكيفية الثابتة التي هي المادة وكذا الكلام في

دة

حكم العقل بها فافهم فهذا منشاء النزاع في انه هل يصح عدم مطابقة الجهة للما

ام لا هذا على راى المتاخرين واما على اصطلاح القدماء فالمادة هي كيفية النسبة

عتبر

الايجابيه بالوجوب او الامكان او الامتناع والجهة هي اللفظ الدال على ما ا

المعتبر كيفية لتلك النسبة سواء كان هي عين تلك المادة او اعم منها او اخص او

نسان

مباينا فالجهة على هذا قد تخالف المادة في القضيه الصادقة ايضا كقولنا الا

ح

حيوان بالامكان العام فالمادة هي الوجوب والجهة امر اعم منه ولما كان اصطلا

باجم

القدماء غير واف بتفاصيل القضايا عدل المتاخرون عنه [illegible] والقضايا الموا

اخر فقد يكون دايما وقد يكون لا دايما لا يقال ان اريد مفهوم الضروره واللاضروره
والدوام واللادوام فهناك جهات اخر مثل الاطلاق والفعل والوقتي ادالوضعي
وان اريد ما صدق عليه الضروره واللاضروره فلا حاجة الى ذكر الدوام واللادوام
لاندراجها في احد النقيضين من الضروره واللاضروره لانا نقول المراد الاول
وما ذكره من الضروريات والدوام ونقيضهما تمثيل لا حصر لجميع الجهات ولما كان
للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة وكيفية نسبة
القضية ان كانت هي المتحقق في نفس الامر تسمى مادة القضيه وعنصرها وان
كانت بلا المرتسم في العقل والمذكوره في العبارة تسمى جهة القضيه ولما لم يجب
مطابقة ما في الذهن والعباره لما في نفس الامر جاز ان لا يكون الجهة مطابقة
للماده كما اذا تعلقنا ان نسبة الحيوان الى الانسان بالامكان وقلنا كل انسان
حيوان بالامكان فجهة القضيه هي الامكان لانه المتعقل في الذهن والمذكور
في العبارة ومادة القضية هي الضرورة لانها كيفية نسبة الحيوان الى الانسان
في نفس الامر فالجهة قد تخالف المادة لا لكن لا يكون ذلك الا في القضية الكاذبة فان
قلت المادة هي الكيفية الثابتة في نفس الامر والجهة هي اللفظ الدال عليها اي على
الكيفية الثابتة في نفس الامر المسمى بالمادة او في حكم العقل بها فالجهة ليست
الا اللفظ الذي هو من مادة القضيه او اعتقاد الذهن ان نسبة القضية اما

١ نامى

ثم الفرق المذكور بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة انما هو على تقدير

انه لا يتحقق وجود الموضوع واما عند تحققه فهما متلازمان في الصدق ولان

الموجود اذا كان بامسلوبا عنه كان اللاب صادق عليه وبالعكس واما الفرق

من جهة اللفظ ففي غير لغة العرب ظ لان رابطة الايجاب غير رابطة السلب مثل هست

ونيست واما في لغة العرب فعلى قول من يجعل الرابطة هي الحركات الاعرابية يعرف

الفرق من قوانين اهل العربية وعلى قول من يجعلها لفظا هو على ما ذكره القوم فالفرق

ان القضية ان كانت ثلاثية فان تقدمت الرابطة على حرف السلب فمعدولة لان

شان الرابطة ربط ما بعدها بما قبلها فربط حرف السلب مع ما بعدها بالموضوع

وهو ايجاب وان تاخرت فسالبة لان شان حرف السلب رفع ما بعدها عما

قبلها ورفع الربط سلب وان كانت ثنائية فالفرق بان ينوي ربط السلب فيكون

موجبة او سلب الربط فيكون سالبة يعني ان الفرق اللفظي ح ساقط الا ان هذا

فرق لفظي او بان يصطلح على تخصيص بعض الالفاظ بالسلب البسيط وبعضها

بالايجاب العدولي كما يق زيد ليس كاتبا في السالبة وزيد لا كاتب او غير كاتب في

الموجبة البحث الرابع لا بد لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابية كانت او

سلبية من كيفية مثل الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام يعني ان

ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه قد يكون ضروريا وقد يكون لاضروريا وبا عتبار

منافية للوجود لا يقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب بعينها فرق

كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين مح ونحو ذلك والقول بانها

سوالب في المعنى مح اذ الحكم انما هو بوقوع النسبة وقيل ان الوجود المشترك

بينهما هو الوجود في الذهن حال الحكم ثم الموجبة يقتضي وجود الموضوع حال العبارة

الحكم بخلاف السالبة لانا اذا قلنا كل ج ب فهو يحتاج الى ثبوت ج عند ثبوت

ب له الا يرى انا اذا قلنا الله تعالى موجود ازلًا وابدًا فوجود في الذهن لاجل

الحكم انما هو في حال الايقاع ووجوده لاجل ثبوت المحمول له ازلي وابدي بخلاف ليس

ج ب فانه لا يحتاج الى وجود ج عند عدم ثبوت ب وايضا تصور الموضوع

لا يقتضي الا وجوده في الذهن على سبيل الاجمال فلذا قلنا كل ج ب فالحكم على افراد

ج من الازل الى الابد وظاهر انها ليست بموجوده في الذهن الا من حيث انها

ج فهذا كاف في السالبة دون الموجبة فانها لا بد فيها من وجودها على

التفصيل لتثبت لها الاحكام وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل موجبة كذلك الذهنيات

لا سيما التي محمولاتها منافية للوجود لا يفتقر الى وجود الموضوع حال العبارة

الحكم بل الممتنع وجوده في تلك الحالة ولا الا وجوده على سبيل التفصيل

فالقول بان الموجبة يفتقر الا وجوده غير الحصول في الذهن حال الحكم بخلاف

السالبة انما يصح في العبارات الحقيقة والخارجية دون المفهوم العام المنطبق ثم

وهو ان الحكم في الموجبة بالايقاع وفي السالبة بالانتزاع واما من جهة المادة

فهو السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة بمعنى ان كل مادة تصدق

فيها الموجبة المعدولة تصدق فيها السالبة البسيطة لانه اذا ثبت اللا صدق

سلب البناء ضرورة من غير عكس لجواز ان لا يكون للموضوع وجود محقق او

مقدر فح تصدق السالبة دون الموجبة فتصدق ليس شريك الباري ببصير

ولا تصدق شريك الباري لا بصير لان الايجاب لا تصدق الا على موضوع محقق

الوجود كما في الخارجية او مقدر الوجود كما في الحقيقية لان الشيء ما لم يثبت لم يثبت

له غيره والسلب تصدق حيث لا وجود للموضوع لانه دفع الايجاب وكما ان الايجاب

يرتفع بثبوت نقيض المحمول للموضوع كذلك يرتفع بعدم تحقق الموضوع لانه مشروط

بان يتحقق الموضوع ويثبت له المحمول وقوله محقق او مقدر اشارة الى ان الايجاب

لا يقتضي وجود الموضوع محققا بل هو مختص بالخارجية والى انه لا يكفي مطلق

الوجود ذهنيا كان او خارجيا لان السلب ايضا يقتضي ذلك اذ لا فرق في وجود

تصور الموضوع بين الموجبة والسالبة فان قلت اقتضاء الموجبة وجود الموضوع

هل هو مختص باعتبار الحقيقية والخارجية ام يصح على مذهب من يعتبر للقضية

مفهوما واحدا منطبقا على جميع المواد على ما اعتبره الشيخ قلت الظاهر انه مختص

بالحقيقية والخارجية المعتبرتين في العلوم اذ الوضعيات لا سيما التي محمولاتها

وجودية او عدمية وفي تمثيل السالبة المحصلة الطرفين بقولنا لا شيء من

المتحرك بساكن اشارة الى ان المراد بعدمية الاطراف ههنا ان يكون العدم

معتبرا في مفهومه فان السكون عدم الحركة مع انه ليس من العدول في شيء

فمثل قولنا ليس اللامعدوم بكون معدول السالبة البسيطة

اذا كان العدول في جانب الموضوع فالفرق بينهما وبين السالبة ان السور

ان تقدم على حرف السلب فموجبة والا فسالبة وان لم يكن مسورة فان اقترن

بالموضوع مثل ما والذي ونحو ذلك كقولنا ما ليس بحي او الذي ليس بحي او اللاحي

جماد فموجبة والا فالفرق بالنية او الاصطلاح ولم يتعرض المص لذلك لان

العدول في الموضوع مما لا اثر له في المعنى لان المراد بالموضوع ما صدق عليه عنوانه

عنه بلفظ السلب او بلفظ الايجاب بخلاف المحمول فانه المفهوم فيختلف بلفظ

الايجاب والسلب ولما اعتبر العدول في جانب المحمول فقط فهو لا يلتبس الا بالسالبة

البسيطة لان حرف السلب فيها واحد كما في السالبة البسيطة وغيرهما اما لا عدول

في موضوعها اما ان لا يشتمل على حرف السلب كالموجبة المحصلة الطرفين واما

ان يشتمل على حرف السلب كما في السالبة المعدولة المحمول وايا ما كان فلا التباس

فلهذا اقتصر المص على بيان الفرق بين السالبة المحصلة الموجبة المعدولة المحمول

والفرق بينهما من جهة المفهوم والمادة اللفظ اما من جهة المفهوم فقد تقدم

حرف السلب جزء من
لفظ لان يكون صح

وهو ان الحكم

والثانية معدولة المحمول كقولنا الجماد لا عالم والثالثة معدولة الطرفين كقولنا لا عالم بان يوجد الموضوع من المثال الاول والمحمول من الثاني ولهذا ترك هذا المثال ووجه تسميتها معدولة انها مشتملة على ما عدل به عن موضوعه الاصلي لان حرف السلب في الاصل وضع السلب الحكم ورفعه فاذا جعل حرف السلب مع غيره اعني الشيء الذي جعل مع موضوعا او محمولا بمنزلة شيء واحد يثبت له شيء كما في الموجبة المعدولة الموضوع او يثبت هو لشيء كذا في الموجبة المعدولة المحمول او يسلب عنه شيء كما في السالبة المعدولة الموضوع او يسلب هو عن شيء كما في السالبة المعدولة المحمول فقد عدل به اعني بحرف السلب عن موضوعه الاصلي او لان الاصل في التعبير عن الاطراف هو الامور الثبوتية لان الوجود هو السابق والسلب مضاف اليه ففي التعبير عن طرفي القضية بالسلب عدول عن الاصل والا اي وان لم يجعل حرف السلب جزءا من الموضوع او من المحمول او من كليهما سميت الموجبة محصلة لعدم اعتبار العدم فيهما والسالبة بسيطة لانها لاشتمالها على حرف السلب واحد بسيط بالنسبة الى السالبة المعدولة المشتملة على حرف السلب اكثر من واحد وقد يطلق المحصلة على ما ليس بمعدولة موجبة كانت او سالبة لتحصل طرفيها لمجرد الاشتمال على حرف السلب لا يقتضي كون القضية سالبة بل العبرة بالنسبة فان كانت ثبوتية في القضية موجبة وان كان سالبة فسالبة سواء كان الاطراف

لو وجد كان ب وتارة بمعنى بعض ما صدق عليه ج في الخارج فهو ب بالفعل في الخا
ويوخذ الشيء من ج ب تارة بمعنى الشيء مما لو وجد وكان ج من الممكنات
فهو بحيث لو وجد كان ب وتارة بمعنى الشيء مما صدق ج عليه في الخارج ب
وكذا الجزئية ثم الحكم في السالبة ايضا ليس الا على موجود محقق او مقدر
كما في الموجبة الا ان صدقها لا يتوقف على وجوده بخلاف الموجبة مثلا اذا قلنا
كل ج محققا او مقدرا فهو يفتقر الى ثبوت ج محققا او مقدرا او صدق ب
عليه فاذا رفعنا ذلك وقلنا كل ج ب فليس معناه الا سلب ب عن ج محققا
او مقدرا الا ان ذلك يكون تارة بانتفاء ج محققا او مقدرا وتارة بثبوته
مع عدم ثبوت ب له وكذا الشيء من ج ب وهذا معنى اقتضاء الايجاب وجود
الموضوع بخلاف السلب ومعنى كون موضوع السالبة اعم وان السالبة يقتضي
وجود الموضوع حال الحكم لا حال انعقاد الحكم وبهذا اندفع ما قيل انه لا
تناقض بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية لجواز اجتماعهما على الصدق
بان يكون المحمول ثابتا لجميع الافراد الممكنة المحققة والمقدرة ومسلوبا عن
بعض الافراد الذي هو معدوم تحققا وتقديرا البحث الثاني
ان كان حرف السلب جزءا من الموضوع فقط او من المحمول فقط او منهما جميعا
سميت القضية معدولة الاولى معدولة الموضوع كقولنا لا حي جماد

الثانية

واحدا منطبقا على الجميع وهو ان معنى كل ج ب كل ما لو وجد في الذهني او في الخارج محققا او مقدرا او فرضه العقل ج بالعقل فهو ب والفرق بينهما اشتراك الحكم في الحقيقية على الافراد المحققة والمقدرة وفي الخارجية على المحققة فقط

ويجوز ان يكون الافراد المقدرة بخلافها مثلا اذا لم يوجد في الخارج مربع يصدق قولنا كل مربع شكل حقيقية لان كلما لو وجد وكان مربعا فهو بحيث لو وجد كان شكلا ولا يصدق قولنا خارجية لان التقدير انه ليس في الخارج شيء يصدق عليه المربع اصلا واذا انحصر الاشكال في الخارج في المربع صدق كل شكل مربع خارجية ولا يصدق حقيقية وهو ظ ويصدقان في مثل كل انسان حيوان فبين الموجبتين الكليتين عموم من وجه واما الجزئيتان فالحقيقية اعم من الخارجية مطلقا لان الحكم على بعض الافراد الخارجية حكم على بعض الافراد الحقيقية من غير عكس لجواز ان لا يوجد فرد خارج او لا يثبت له المحمول واما السالبتان الكليتان فالخارجية اعم لان نقيض الاخص اعم او بين السالبتين الجزئيتين مباينة جزئية كما هو حكم نقيض العموم من وجه والنسبة بين المختلفات ايض لا يخفى على المتامل وعلى ما ذكرنا من تحقيق الموجبة الكلية واعتبارها تارة بحسب الحقيقة وتارة بحسب الخارج قياس باقي المحصورات اعني الموجبة الجزئية والسالبتين حتى يكون بعض ج ب تارة بمعنى بعض ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث

الضرورة في الحكم ولم يصدق الممكنة الخاصة اصلاً ويمكن الجواب بان معنى الدوام ان
كل ما هو ملزوم لصدق ج عليه فهو ملزوم لصدق ب عليه فهو ملزوم لصدق
سواء كان الصدق بالضرورة او بالدوام او بغير ذلك وح لا يرد عليه شيء من
الاشكالات قوله بحسب الخارج بمعنى ان كان ما هو ج في الخارج اعني الخارج فهو ب في الخارج
عن المشاعر وقوى الادراك سواء كان اتصافه بج حال الحكم او قبله او بعده حتى
يصدق كل نائم مستيقظ وان لم يكن اتصافه بالنائم حال ثبوت اليقظة والمراد
بالحكم ههنا ثبوت المحمول للموضوع او انتفاؤه عنه لا حكم العقل بذلك لان هذا
الكلام انما هو لدفع توهم من ظن ان الذات يجب اتصافه بوصف الموضوع
حال اتصافه بالمحمول وهو الذي يسميه القوم حال اعتبار الحكم والا ففي حال حكم
العقل لا يجب وجود الموضوع في الخارج فضلاً عن اتصافه بالعنوان لصدق
قولنا زيد موجود امس او غدا وانما قال تعتبر تارة كذا وتارة كذا ولم يقل اما
حقيقية واما خارجية لان ههنا قضايا خارجة عن القسمين غير معتبرة في العلوم
الحكمية وهي التي موضوعاتها ممتنعة او معدومة ولم يعتبر وجودها لاستحالة
التي اخترعتموها لانها منافية للوجود كالحكم بالامتناع والعدم ويسمى ذهنيات
كقولنا شريك الباري ممتنع انه كل ما فرضه العقل شريك الباري فهو ممتنع
في الخارج اي قضية وعليه في الذهن انه ممتنع في الخارج والشيخ اعتبر القضية مفهوماً
واحداً منطبقاً على الجميع

صدق الكلية ايجابا باعتبار فرض فرد مقيد بنقيض المحمول وسلبا باعتبار فرض فرد

مقيد بغير المحمول مثلا اذا قلت كل ج ب فالجسم الذي ليس ب وان كان ممتنعا فهو

بحث لا يصح حمل الباد عليه ايجابا فلا يصدق الكلية واذا قلنا لا شيء من ج ب فالجسم

الذي هو ب وان كان ممتنعا فهو بحث لا يصح سلب الباء عنه فلا يصدق

الكلية لكن بعد التقييد بالامكان لا يرد ذلك لجواز ان يكون [illegible] من الافراد

الممتنع ولقائل ان يقول بعد ما اريد بعد ما امكن ان يصدق عليه ج في

نفس الامر وفرض العقل كذلك لا حاجة الى هذا القيد وايضا لا نم امتناع صدق

المحمول على الفرد المقيد بنقيضه ولا امتناع سلبه عن المقيد بعينه وانما يلزم لو لم يكن

ذلك التقدير محالا ثم قولهم لو صدق كان كذا يحتمل الاتصال اللزومي والاتفاقي

واورد عليه انه لا ينبغي الفرق بين المطلقة والدائمة والعرفية والقائمة اصلا

لانه حكم على ذات الموضوع بانه ج وب ما دام موجودا وهو معنى الدوام ولا

يخفى انه انما يرد اذا اخذ الاتصال كليا والمص قد فسر الاتصال باللزومي اقتداء

صاحب الكشف حيث قال انه كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب فصار الفساد اكثر

لانه لزم انحصار القضايا في الاخص من الضرورية وهي الضرورية التي يكون وصف

الموضوع ايضا ضروريا للذات اذ لا معنى للضرورة الا اللزوم اي امتناع الانفكاك

وان اريد باللزوم اعم منها الجزئي والكلي لم يبق فرق بين المطلقة والنشرة لثبوت

واتصاف الذات بمفهوم المحمول يكون بجهات مختلفة على ما يجيء ولكن بحسب
ان يكون صدقه على الذات صدق الكلي الكلي على الجزئيات لانه المفهوم
بحسب العرف واللغة فمثل قولنا بعض النوع انسان وهذا على تقدير صحته
يبطل الشبهة التي اوردت على اخراج المستثنى عن الموضوع من انه يبطل ثلث قواعد
الاولى انعكاس الموجبة الجزئية الثاني انعكاس السالبة الكلية كنفسها
الثالث انتاج الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية في الشكل الاول لانه يصدق
بعض النوع انسان ولا يصدق بعض الانسان نوع ولا شيء من افراد الانسان
بنوع وايضا يصدق لا شيء من الانسان بنوع كما ذكر ولا يصدق لا شيء من
النوع بانسان وايضا يصدق بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان
بنوع مع كذب النتيجة ثم قولنا كل ج ب بعد تحقق ما ذكر يعتبر تارة بحسب الحقيقة
ومعناه كل ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب
فانه لم يكن للموضوع وجود محقق في نفس الامر فالحكم على الافراد المقدرة
الوجود ان كان فالحكم لا يقتصر على الموجودات المحققة بل يعم المقدرات ايضا
وليست هذه شرطية على ما يتوهم بل حملية وقع الشرط جزء لكل من طرفيها
اي كل ما له الحيثية الاولى فله الحيثية الثانية وما وقع في بعض النسخ كل ما لو وجد
وكان ج بالواو العاطفة فهو سهو وقيد الافراد بالممكنة لئلا يلزم اشتماع

صدق الكلي

يكون خارجا عن ذلك واما اتصاف الذات بالعنوان فعند [illegible] فكل ج

مثلا انما يكون صدق ج عليه فى نفس الامر لا بمجرد الفرض حتى لا يدخل الحجر فى

كل انسان مثلا الا ان الفارابى اكتفى بهذا الامكان وحيث وجد الشيخ مخالفا

للعرف زاد فيه قيدا اخر وهو ان يكون اتصافه بج بالفعل لكن لا بحسب الخارج

بل بان يفرضه العقل متصفا به بالفعل على ما صرح به الشيخ فالفرق بين المذهبين

انما هو بمجرد الاعتبار مثلا اذا قلنا كل ابيض كذا دخل فيه الزنجى مطلقا عند الفارابى

وبشرط ان يفرضه العقل ابيض بالفعل عند الشيخ وما قيل انه يرد على الفارابى

كذب كل انسان حيوان بالضروره لان النطفه مما يمكن ان يكون انسانا وليس

بحيوان بالضروره فليس بشئ لان مراده بالامكان ما يقابل الامتناع والانسان

لا يمكن صدقه على النطفه اصلا والمعترض انما فهم الامكان بمعنى القوة المقابله

للفعل واما المحمول فمعنى بب مفهومه لا ذاته لان ذاته اما مغاير لذات ج

الموضوع فيمتنع الحمل ضروره امتناع صدق هذه الذات على تلك واما

متحد به فيلزم ان لا يصدق ممكنه خاصه اصلا بل لا يكون للقضيه فايده الا مثل

ما يفهم من اجزاء الالفاظ المترادفه بعضها على بعض وفيه نظر [illegible] اما مغايره المفهوم مبين

فلا يقتضى امتناع الحمل اذ لا امتناع فى صدق الامور المتغايره بحسب المفهوم

على ذات واحده كما يصدق على زيد انه انسان وكاتب وضاحك الى غير ذلك

تمام حقيقته كقولنا كل انسان حيوان او داخل فيه كقولنا كل ناطق

حيوان او خارج عنه كقولنا كل ضاحك حيوان والا لم ينطبق القضية على

جميع المواد [illegible] يظهر الانتاج في اكثر القضايا فاذا انتج يسمى ذات الموضوع

مفهوم ج وصفه [illegible] عنوانه فهناك ذات الموضوع وعقد الوضع اي اتصافه با

بالعنوان والمحمول [illegible] عقد الحمل اي اتصافه بالمحمول اما ذات الموضوع فمعنى

بج مثلا ما صدق عليه ج من الجزئيات الشخصية ان كان ج نوعا او فصلا

او خاصة والجزئيات الشخصية والنوعية ان كان ج جنسا او فصل جنس او عرضا

عاما [illegible] هذا هو المفهوم بحسب العرف واللغة فخرج مسمى ج اي مفهومه

المطابقي لانه لا يصدق عليه لعدم التغاير ولو سلم كونه فليس من الجزئيات المذ

وخرج ايضا المساوي لج والاعم منه حتى اذا قلنا كل انسان حيوان لم يدخل

فيه مفهوم الناطق اذ ليس هو الحيوان وانما الحيوان هو ما صدق عليه الناطق

وحيث اردنا بالجزئيات جزئيات ذات ج خرج جزئيات مفهوم اعني

حصصه العارضة للافراد حتى لم يدخل في كل ضاحك مفهوم الضاحك العارض

لزيد والضاحك العارض لعمرو والى غير ذلك مما هو من جزئيات العارض دون

المعروض اعني الانسان وهذا انما هو ما في القضية المستعملة في العلوم الحقيقية

مثل قولنا كل نوع كذا وكل كلي كذا انما يكون الموضوع بحيث لا يصدق على اشخاص

يكون

بل من حيث انها تشارك الكلية في ان الحكم فيها على الافراد ولانه ابعد عن

ضعيف فعدل المتاخرون الى تربيع القسمة وقالوا ان كان الموضوع جزئيا

فشخصية وان كان كليا فان بين فيها كمية الافراد فمحصورة والا فان لم يصلح

لان يصدق كلية وجزئية بان يكون الحكم على ما صدق عليه مفهوم الموضوع

من الافراد بل على نفس الطبيعة اما مطلقة كقولنا الانسان مقول والحيوان

مفهوم واما مقيده بالعموم كقولنا الحيوان من حيث انه عام جنس والانسان

من حيث انه عام نوع الى غير ذلك سميت القضية طبيعية وان صلحت لذلك بان

يكون الحكم على الافراد سميت مهملة لاهمال بيان كمية الافراد مع احتمالها

لذلك والمراد انه يصلح لذلك من غير نظر الى خصوصية المادة بل من حيث

ان الحكم على ما صدق عليه من الافراد حتى ان قولنا الحيوان انسان مهملة

وان لم يصلح لان يصدق كلية في نفس الامر والمهملة في قوة الجزئية بمعنى تلازمهما

في الصدق وهو ظ   البحث الثاني   وضع البحث لتحقيق المحصورات

او المهملة لان مجرد تقسيمها الى الحقيقية والخارجية وتفسيرهما ليس تحقيقا

لها بل لابد اولا من تلخيص معنى كل ج ب ثم تقسيمه ثم قياس الباقي عليه فنقول

اذا قلنا كل ج ب لمعناه ان كل واحد واحد من ج لا الكل المجموعي ولا الطبيعي

ما هو حقيقة ج او ما هو موصوف بج بل ما صدق عليه ج سواء كان ج تمام

كما فى قولنا ليس بعض الانسان بحجر لوقوعه ما فى سياق النفى بخلاف بعض ليس

فانه ليس فى سياق النفى وبعض ليس بكذا لا يحتمل العدول كما فى قولنا بعض

الحيوان هو ليس بانسان بتقديم الرابطة على حرف السلب بخلاف ليس بعض فان

الحرف السلب مقدم قطعا فيكون سالبا قطعا اذ لا يصلح مثله للموضوع

المعدول حتى لا يكون المحمول مسلوبا عن الموضوع المعدول وان لم

يبين القدماء و ثلثوا قسمة القضية وقالوا موضوع الحملية ان كان جزئيا

فشخصية وان كان كليا فان بين الكمية فمحصورة والا فمهملة فاورد عليهم

ان مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس ونحو ذلك مما جعل الموضوع

نفس الطبيعة اعنى الماهية لا بشرط شئ خارج عن القسمة واجيب بوجوه

الاول انها داخلة فى الشخصية لان نفس الماهية من حيث انها صورة

حاصلة فى عقل جزئى شخصى ورد بان الحكم فى هذا ليس من حيث انها صورة

شخصية وجميع المحصورات ايضا بهذا الاعتبار موضوعها شخص الثانى انها

داخلة فى المهملة من جهة انه حكم على كلى اهمل بيان كمية ورد بانهم جعلوا

المهملة فى قوة الجزئية وهذا لا يصدق جزئية اذ ليس بعض من افراد الانسان نوعا الثالث ان المراد تقسيم القضية المعتبرة فى العلوم ومثل

هذه القضايا خارجة عن فن[illegible] والخصوصها ما وقع البحث عنها الا بالذات

بل من جهة

فى الاثبات ولفظ اثنان وثلثة ونحو ذلك مما يفهم الكلية او البعضية

وفرقوا بين ليس كل وليس بعض وبعض ليس بان ليس كل مفهومه المطابقى

الصريح دفع الايجاب الكلى لان كل حيوان انسان ايجاب كلى وليس دفعه ويلزمه

السلب الجزئى يعنى النفى عن البعض سواء كان مع الثبوت للبعض او بدونه

لان الحكم اذا لم يثبت لكل فرد فذلك اما بان لا يثبت لفرد اصلا او يثبت

لفرد وينفى عن فرد وعلى التقديرين يتحقق السلب عن البعض وهو السلب

الجزئى وليس بعض وبعض ليس مفهومهما المطابقى هو السلب الجزئى لان معناهما

سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع ويلزمهما دفع الايجاب الكلى لانه اذا انتفى

عن البعض لم يكن ثابتا لكل فرد بالضرورة ولقائل ان يقول كما ان ليس كل صريح

فى دفع الايجاب الكلى فكذلك ليس بعض صريح فى دفع الايجاب الجزئى والسلب

الجزئى لازم فى الصورتين والتحقيق انهما ان اعتبرا بالقياس الى القضية التى

بعدهما فالاول دفع الايجاب الكلى والثانى دفع الايجاب الجزئى وان اعتبرا

بالقياس الى المحمول فالاول سلب كلى لدلالته على ان المحمول مسلوب عن كل

فرد والثانى سلب جزئى فلما كان الاول اى ليس كل على تقدير جزئيا وعلى

تقدير كليا جعل للجزئى اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا للمحتمل المشكوك

والفرق بين ليس بعض وبعض ليس ان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى

في الذكر يكون شخصا فهذا كاتب وانا قايم ليس كذلك لما مر من ان اسم الاشارة
والمضمرات موضوعة لمعان كلية وان اريد ان ما صدق عليه الموضوع من
الذوات يكون شخصا فمثل كل انسان حيوان كذلك لان كل فرد منه متشخص
قلنا المراد ان يكون الموضوع بحيث يفهم منه بقرينة شخص معين لا يحتمل الاشتراك
كما يفهم من قولنا انا قايم وهذا كاتب مشار به الى معين محسوس بخلاف
كل انسان حيوان وان كان الموضوع كليا فاما ان يبين كمية افرادها عليه
الحكم اي يبين ان الحكم ان كان على جميع افراد الموضوع او بعضها بلفظ يدل
على ذلك ويسمى سورا ماخوذا من سور البلد المحيط به او لا يبين فان بين
سميت القضية محصورة لحصر افراد الموضوع فيها بانها الكل او البعض ومسورة لاشتمالها
على السور والمحصورة اربعة اقسام لانه اما ان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد
وهي الكلية او على بعضها وهي الجزئية وكل واحد منهما اما موجبة او سالبة
وسور الموجبة الكلية لفظ الكل الافرادي لا المجموعي وسور السالبة الكلية
لا شيء ولا واحد وسور الموجبة الجزئية بعض وواحد وسور السالبة الجزئية
ليس كل وليس بعض وبعض ليس وهذا على سبيل التمثيل او اعتبار الاكثر لا
على سبيل التخصيص فان كل ما يفهم منه بحسب لغة من اللغات ان الحكم على
الكل او على البعض فهو سور كلام الاستغراق والنكرة في سياق النفي والتنوين

مشار به

في الابتداء

واعلم ان ظ كلام المنطق لا يشمل على القضية التي محمولها فعل وهي التي يسميها

النحاة جملة فعلية كقولنا قام زيد اللهم الا ان يحمل في تاويل زيد شخص له

القيام وهذه النسبة النسبة التي اشتملت عليها الحملية ان كا

بها يصح ان يقال الموضوع محمول وهي النسبة الايقاعية المفهوم من قولنا هست

فالقضية موجبة وان كان نسبة بها يصح ان يق الموضوع ليس محمول وهي النسبة

الانتزاعية المفهوم من قولنا نيست فالقضية سالبة والنسبة التي يفهم من قولنا

الانسان حجر هي التي بها يصح ان يق الموضوع محمول من حيث يصح وان لم يصح

هيهنا لخصوصية المادة والتي في قولنا الانسان ليس بحيوان هي التي بها

يصح ان يقال الموضوع ليس بمحمول وان لم يصح هيهنا فهو غاية الوضوح و به

يندفع اعتراض الشارح على تعريف الموجبة والسالبة بانه لا يشمل الكاذب

وموضوع الحملية لما كان تقسيم الحملية باعتبار النسبة فيه لانه رجع

الافادة ومناط الاكتساب والبداهة وهو الصادق والكاذب والموجب و السالبة

وهذا تقسيم لها باعتبار الموضوع ولوحظ في اسامي الاقسام حالها وقع التقسيم

باعتباره فموضوع الحملية اما ان يكون جزئيا حقيقيا او كليا فان كان جزئيا حقيقيا

سميت القضية شخصية ومخصوصة لكون موضوعها شخصا معينا مخصوصا لا يحتمل

الاشتراك كقولنا زيد عالم وهذا كاتب اما انها فيتناول الناس بدل من لول الموضوع

لفظا يقوم مقام ذلك فعلا و [illegible] ربط زمانى فان الكلمة الوجودية مثل كان و يكون

وستكون يدل على ذلك التمسوا فى لغة العرب لفظا ينقلونها الى ذلك ويجعلونها

است وهستين فى اليونانية فاختار بعضهم لفظ هو لانها قد يستعمل كناية كما

فى قولنا هو يفعل [illegible] قد يستعمل فى بعض الامكنة الذى يستعمل فيها الفظ است

كما فى قولنا هذا [illegible] وهذا هو النساء فان لفظ هو يفيد حدا عن ان يكون

قد استعمل ههنا كناية فاستعملوا [illegible] لعربيه مكان هست فى الفارسية

وجعلوا المصدر منه الهوية كالانسانية من الانسان واختار بعضهم بدل هو لفظ

الموجود وجعلوا مكان الهوية الوجود مكان كان ويكون وستكون وجد و

ويوجد وستوجد هذا كلامه [illegible] لهذا ان كان لفظ هو مذكورا كما فى قولنا

زيد هو عالم يسمى القضية ثلاثية لكونها ذات ثلثة اجزاء ملفوظة وان كان محذوفا

لشعور الذهن بمعناها يسمى القضية ثنائية للاقتصار على الجزئين والتفصيل

فيه بحسب القسمة العقلية ان استعمال الرابطتين معا والزمانية فقط او غير الزمانية

فقط واجب او جايز او ممتنع [illegible] يستعمل وانما قال فى بعض اللغات لعدم

العلم بجواز حذف الرابطة مطلقا لوما بلفظ او حركة فانما يصح هو فيما

اذا لم يكن المحمول كلمة كقولنا زيد آمد وامده [illegible] تفحصا فوجدناه المحمول

كلمة فيما بمعنى من اللغات مستغنيا عن الرابطة على تفصيل القوم الا بنفسه على الالسنة

واعلم

وعلى تقدير ان يكون [illegible] فهو انما يفيد الحصر والتاكيد والتحقيق ان ما بعده

خبر لا نعت ولا دلالة له على النسبة اصلا والذى يفهم من الربط فى لغة العرب هو

الحركات الاعرابية بل حركة الرفع تحقيقا او تقديرا لا غير لانا ان قلنا زيد عالم

وعلى سبيل التعداد بلا حركة الاعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد واذا قلنا زيد

عالم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة من الحركة الاعرابية لا غير وهذا فى غاية الوضوح

ولا ادرى كيف خفى هذا على القوم فعلى ما ذكرنا ان كان الموضوع والمحمول مبنيين

فالقضية ثنائية وان كانا معربين فثلاثية تامة ولئن كان احدهما معربا وفقط

فثلاثية ناقصة وبالجملة كون لفظ هو غير موضوعة فى لغة العرب للربط مما لا ينبغى

ان يخفى على احد من المحصلين فضلا عن الحكماء المحققين وقديما كنت متأملا

فى حل هذا الاشكال عن حقيقة الحال فى هذا المقام حتى وجدت فى كتاب

الالفاظ والحروف للفيلسوف المحقق ابى نصر الفارابى ما يدل على ان ليس مرادهم

ان لفظ هو موضوع فى لغة العرب للربط [illegible] الا انها مستعملة عندهم لذلك بل المراد

ان الفلاسفة نقلوها الى ذلك قال لما انتقلت الفلسفة الى العرب واحتاجت الفلاسفة

الذين يتكلمون بالعربية ويجعلون عباراتهم فى المعانى فى الفلسفة والنطق بلسان

العرب لا لفظ تقسم مقام است فى الفارسية واستين فى اليونانية وهى التى يدل

على ربط المحمول الاسم بالموضوع [illegible] فى [illegible] العربية ولا وضعها

اعنی الاسناد الیه کذلک المحمول متصف بنسبته الی الموضوع وصفة الموضوع
کذلک الموضوع بنسبة المحمول الیه فاذا جعلنا الموضوع داخلا فی الصفة
فهی صفة الموضوع والا فهی صفة المحمول وهذا کما ان حصول صورة الشیء
فی العقل صفة العقل علی ما سبق فتذکر والله فظ الدال
اللفظ الدال علی النسبة الحکمیة یسمی رابطة لربطها المحمول بالموضوع وزعموا
انها اداة لدلالتها علی معنی غیر مستقل اعنی النسبة الموقوفة علی المنتسبین
لکنها قد یکون فی قالب الاسم کهو فی قولنا زید هو عالم ویسمی غیر زمانیة و
قد یکون فی قالب الکلمة ککان فی قولنا کان زید عالما ویسمی زمانیة وفیه
نظر من وجوه الاول انه لو کان توقف مفهوم اللفظ علی شیء موجبا لکون
اللفظ اداة لکان جمیع الاسماء الدالة علی النسب والاضافات ادوات
والثانی انه لو کان لفظ کان رابطة لانعکس قولنا کل شیخ کان شابا
الی قولنا بعض الشاب کان شیخا علی ما هو مقتضی العکس ولما کان عکس هذه
القضیة قولنا بعض الکائن شابا شیخ علمنا ان لفظ کان داخل فی المحمول الدال
علی تعیین الزمان الثالث ان لفظ هو فی قولنا زید هو عالم ضمیر عاید الی
زید عبارة عنه وهو عند اهل العربیة مبتدأ ولا دلالة له علی النسبة اصلا
وان ارید به ما سمیوه ضمیر الفصل والعماد وجوزوا کونه فی مثل زید عالم وعلی

نقدیران

محكوما عليه ومسندا اليه والطرف الذى حكم بصفة المحمول المعنى كونه محكوما

ومسندا به فكل من ذات المحمول والموضوع متقدم على الحكم لكن وصفاهما

متاخران والحكم لكونه الجزء الاخير مقارن للقضية بالزمان ومتقدم عليها بالذات

فظهر ان النسبة التى هى جزء القضية ليست هى موضوعية الموضوع ولا محمولية

المحمول بالمعنى المتعارف ومن زعم ان الموضوعية مثلا فى قولنا كل ج ب ليست

الا نسبة ب الى ج اى كونه بحيث نسب اليه ب وهو بعينه النسبة الايجابية المتقدمة

فى الذهن على وضع القضية الداخلة فيها فقد اراد بالموضوعية غير ما هو مفهومها

الظ وتحقيقه ان النسبة بين الطرفين امر واحد قائم بالمجموع يقال لها باعتبار

المحمول الاسناد اى كونه مسندا او باعتبار الموضوع الاسناد اليه اى كونه مسندا

اليه فيتحقق التغاير بين الاسناد والاسناد اليه بان الاول عبارة عن النسبة

من حيث تعقلها بالمحمول والثانى من حيث تعقلها بالموضوع فقال الامام رحمه الله

فى الملخص ان النسبة التى هى جزء القضية هى موضوعية الموضوع لا يناقض قوله

فى شرح الاشارات ان الرابطة تعبير نسبة المحمول الى الموضوع ولذلك كانت جهة

القضية كيفية تلك النسبة كما توهم جمع من المتاخرين نظرا الى الظاهر ان نسبة المحمول

صفة المحمول او المحمولية اعنى الاسناد وذلك لان نسبة المحمول الى الموضوع

صفة للموضوع اعنى كونه منسوبا اليه المحمول اعنى الاسناد اليه كما ان المحمول

وهي مانعة الخلو وكل منها موجبة ان كان الحكم فيها بالتنافي وسالبة ان كان
بنفي التنافي وجميع في منقولات عرفية الا ان المناسبة في الموجبات لما فيها
من معنى الحمل والاتصال والانفصال ومنع الجمع ومنع الخلو في السوالب بناء على
التشبيه بالموجبات في الاطراف الفصل الاول قدم الحملية لكونها
من الشرطية بمنزلة المفرد من المركب وهي انما يتحقق بثلثة اجزاء محكوم عليه ويسمى
موضوعا لانه وضع للحكم عليه بشيء والمحكوم به ويسمى محمولا على الموضوع
ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع وهي الحكم بثبوته له او بنفيه عنه فانا اذا تعقلنا
زيدا والكاتب والنسبة المفهوم كونه كاتبا او غير كاتب لم تحصل القضية كما هو
حال الشاكين والتوهمين فانهم يعقلون الطرفين والنسبة بينهما من غير حكم حتى
اذا زال الشك واعتقد الذهن ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعني ان المحمول
ثابت للموضوع او ليس بثابت له حصلت القضية ولهذا قال الشيخ ليس مجموع معاني
القضية معنى الموضوع والمحمول بل يحتاج الى ان يعتقد الذهن مع تلك النسبة بين
المعنيين بايجاب او سلب فالسلب فالاجزاء في التحقيق اربعة لكن لم يتعرض للنسبة
التي يرتبط المحمول بالموضوع اعني الحكم وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ولهذا اقتصر في الالفاظ على ثلثة لان الرابطة الدالة على الحكم دالة على تلك النسبة
بالالتزام واذا حصل الحكم حصل للطرف الذي حكم عليه صفة الموضوعية اعني كونه

محكوما

فى القضية ان كانا مفردين بالقوة او بالفعل فحملية والا فشرطية وكذا قولهم

ان انحلت القضية بطرفيها الى قضيتين فشرطية والا فحملية واذا اريد بالقضية

ما ليس بمفرد بالقوة ولا بالفعل وح لا يرد شىء من النقوض والاعتراض المشهور

بان الشرطية تنحل الى مفردين بالقوة وسيرد عليك تحقيق انحلال الشرطية الى قضيتين

والشرطية يجوز ان يكون وضع المقدم بالذات لبيانه الاقسام الا ولية

ووقع قسمة الشرطية الى المتصلة والمنفصلة على سبيل الاستطراد وبالعرض

وظاهر كلام الاشارات ان الحملية والمتصلة والمنفصلة اقسام اولية للقضية لانه

قال اومنا فالتركيب الخبرى ثلاثة فكانه اعتبر ان القضية اما حملية او غير حملية وغير

الحملية اما متصلة او منفصلة كما يقال الحيوان اما ناطق او غير ناطق وغير الناطق

اما صاهل او غير صاهل فالصاهل لا [illegible] عن ان يكون من الاقسام الاولية للحيوان

لان غير الناطق ليس ماهية محصلة يكون بتقسيم الحيوان اما اليها او غيره بواسطة

تقسيمه اليها فالشرطية اما متصلة وهى التى حكم فيها بصدق قضية او لا صدقها على

تقدير صدق اخرى سواء تحقق صدق احدى القضيتين ام لا وسواء دل على

تقدير اللزوم ام لا فان كان الحكم بالصدق فموجبة وان كان بلا صدق فسالبة

اما منفصلة وهى التى حكم فيها بالتنافى بين القضيتين او بنفيه فى الصدق والكذب

جميعا وهى المنفصلة الحقيقية او فى الصدق فقط وهى مانعة الجمع او فى الكذب فقط

خ ل
هو

والانفصالية ومعنى لا ينحل الى حذف الادوات الدالة على الحكم الذي به

يكون تلك القضية قضية فاذا قلنا زيد هو عالم او زيد هو ليس بعالم وحذف

هو الدال على الايجاب وليس هو الدال على السلب بقي زيد وعالم فهما مفردان

واذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والعدد اما زوج او فرد

وحذفنا لفظ ان والفاء الدال على الاتصال ولفظ اما او والدال على الانفصال

بقي الشمس طالعة والنهار موجود وهما قضيتان لا مفردان وكذا العدد

زوج والعدد فرد ونعني بالمفرد بالقوة ما يمكن التعبير عنه بلفظ مفرد حال كونه

جزء من تلك القضية وعند افادة حكمها فتدخل في الجملة نحو قولنا زيد ابوه قائم

وقولنا زيد قائم قضية وقولنا الحيوان الناطق ينتقل بنقل قدميه وقولنا

زيد عالم ليس زيد بكريم وقولنا ضد عالم يضاده زيد ليس بعالم وقولنا لكن

الشمس طالعة يلزم النهار موجود وغير ذلك مما يصح فيه ان هذا ذاك والموضوع

محمول لانها ينحل الى شيئين يمكن ان يعبر عنهما بلفظين مفردين حال كونهما

محكوما عليه ومحكوما به وهو بخلاف الشرطية فانه لا يصح فيها ان هذا ذاك

والتعبير عن طرفيها بالمقدم والثاني لا يصح عند افادة الحكم بالدوام والعناد

فهي لا ينحل بطرفيها الى شيئين يمكن التعبير عنهما بلفظين مفردين عند قصد

افادة الحكم الذي في الشرطية وهذا مطابق قول الشيخ ان المحكوم عليه والمحكوم به

في القضية ان كانا مفردين

عن الحملية خاصة او الشرطية او كليهما جميعا والمراد بالاقسام الاولية الاقسا
الى الحملية والشرطية لا هذا **قوله** المقالة الثانية في القضايا **اقول** رتبها على
مقدمة لتعريف القضية واقسامها الاولية وثلثة فصول لان البحث اما
اقسام
عن الحملية خاصة او الشرطية خاصة او كليهما جميعا والمراد بالاقسام الاولية الا
طية
الحاصلة باعتبار القسمة الاولى المقضية كما يقال القضية اما حملية او شر
بخلاف الضرورية وغيرها فان القضية انما تنقسم اليها بعد انقسامها الى
الحملية او الشرطية فان قلت هب ان الموجهات من اقسام الحملية خاصة ومثل
ليه
اللزومية والاتفاقية والعنادية من اقسام الشرطية خاصية لكن الموجبة والسا
ليس
والمحصورة وغيرها من الاقسام الاولية لمطلق القضية وليست في المقدمة قلت
ل
كذلك في التحقيق لان كلا من الايجاب والسلب والحصر والخصوص والاهما
في الحملية بمعنى يخصها وفي الشرطية بمعنى يخصها فلا يكون من الاقسام ا
الاولية فالقضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه والقول
يرادف المركب ويطلق على المعقول والمسموع فيعتبر في القضية المعقولة الاول
وفي الملفوظة الثاني والصادق كما يطلق على القول المطابق حكمه للواقع يطلق
على قايل هذا القول وهو المراد ههنا وهي اما حملية او شرطية لانها ان
انحلت بطرفيها المحكوم عليه والمحكوم به الى مفردين بالفعل او بالقوة فحملية

يتوقف على الكيفية بمرتبة اي هناك توقف وترتيب واحد واما بمرتبتين كتعريف

الاثنين باول عدد ينقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الغير

المتفاضلين ثم تعريف الشيئين بالاثنين فالمتساويان بما يتوقف على الاثنين

بمرتبتين احدهما مرتبة توقف المتساويين على الشيئين والثانية مرتبة الشيء

على الاثنين واما بمراتب كتعريف الاثنين بالزوج الاول والزوج الاول بالمنقسم

بالمتساويين والمتساويين بما ذكر فالزوج يتوقف على الاثنين بثلث مراتب لانه

موقوف على المتساويين والمتساويان على الشيئين والشيئان على الاثنين قوله

الفاظ غريبة ووحشية ظاهر كلامه انه يريد بالوحشية والغريبة معنى واحدا وهو

ما يكون غير ظاهر المعنى بالنسبة الى السامع واما قول الشيخ في الاشارات غير غريبة

ولا وحشية فاراد بالغريبة ما يكون مشهود الاستعمال وهي في مقابلة المعتادة

وبالوحشية ما اشتمل على تركيب [illegible] الطبع عنه وهي في مقابلة العذبة

يجب ان يحترز عن الالفاظ المشتركة والمجازية عند عدم ظهور قرينة دالة

على تعيين المراد فان قيل المجاز لا يكون الا مع قرينة لكونها ماخوذة في تعريفه

قلنا هو لا يكون الا مع قرينة دالة على ان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له وهي

غير القرينة الدالة على تعيين المراد **قوله** المقالة الثانية **اقول**

على مقدمة لتعريف القضية واقسامها الاولية ثلثة فصول لان البحث اما

عن الحملية

شبيها بالمعرف وهو ليس بمعرف لخلل وقد يقع المعرف مشتملا على ما يخفى بقوة
الغرض على السامع لخفاء او بتفسير طبع لكن معرفة يكون مستلزما لمعرفة
المحدود فالاغلاط المعنوية يخرج المعرف عن كونه معرفا بخلاف اللفظية فانها
انما يخرج عن الاستحسان فقط وما في الكتاب ظ والتعريف الدوري اردى من
التعريف بالمساوى لانه يمكن ان يصير اعرف في بعض الصور بخلاف نفس الشيء
والدور الخفي اعني بمرتبتين فصاعدا اردى من الدور الظاهر اعني بمرتبة
لاشتماله على الاول مع الزيادة لكن الدور الظ اشنع نظرا الى الظاهر وقوله
في تعريف بالمتساوى كتعريف المتحرك بما ليس لساكن والزوج بما ليس بفرد
يعني بالنسبة الى من يكون الحركة والسكون عنده متساويين في المعرفة و
الجهالة وكذا الزوج والفرد وهذا اذا كان الحركة والسكون متضادين و كذا
الزوجية والفردية كما هو بحسب المشهور واما اذا كان بينهما تقابل العدم
والملكة بان يكون السكون عدم الحركة والفردية عدم الزوجية عما من شانه
الزوجية كما هو بحسب التحقيق فالتعريف الدوري بمرتبة وقوله وعن تعريف
الشيء بما هو يتوقف عليه اي بامر يتوقف على ذلك الشيء توقفا اما بمرتبة
بان يكون الحد متوقفا على المحدود بلا واسطة كتعريف الكيفية بما به يقع
المشابهة واللامشابهة ثم تعريف المشابهة بالاتفاق في الكيفية فالمشابهة

عما من شانه الحركة

بقيد الاطلاع على التفلخ فان قيل ... ان كل جزء فهو مغاير الماهية و مقدم
عليها لكن ظاهر ان مجموع الاجزاء ليس غيرها ومتقدما عليها فان كان الحد التام
تعريفا بجميع الاجزاء كيف يتحقق التغاير والنسبة والمتقدم اجيب بان جميع
الاجزاء مفصلة هي الحد وجميع الاجزاء من حيث هو واحد مجموعي هو المحدود و
والاول غير الثاني لانا اذا فرضنا ان جميع الاجزاء عشرة تسعة منها اجزاء
مادية والاخر هو الصوري وهو الوحدة المجموعية فاذا اخذناها مفصلة
فالوحدة المجموعية لم يجعل الماهية واحدة بل كثرة بان جعلت التسعة عشرة
لكن المحدودة وهو الواحد المجموعي الذي جعله الوحدة المجموعية واحدا
فهو بهذا الاعتبار غير ذلك وتصوره موجب لتصور ذلك ومقدم عليه و قد
يجاب بان معرفة المحدود تصور يتعلق بجميع الاجزاء ومعرفة الحد تصورات
متعلقة بالاجزاء فجميع تصورات الاجزاء سبب لتصور مجموع الاجزاء ومقدم
عليه ففي الحد تفصيل وفي المحدود اجمال وفيه نظر لانه لا يفيد التغاير بين
والحد الحقيقي للماهية وجميع اجزائها بل بين تصور الماهية التي هي المحدود
فلا بد من بيان ان المحدود هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصور واحد و الحد
هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصورات ليتحقق التفصيل والاجمال في الحد
والمحدود **قوله ويجب الاحتراز** قد يقع في معرض الايصال الى التصور ما يكون

لبيها

والناقص لانه اما ان يكون بمجرد الذاتيات او لا فالاول ان كان بالجنس و

الفصل القريبين مع تقدم الجنس على الفصل يسمّى حدا تاما اما الحد فلكونه

مانعا عن خروج فرد من افراد الماهية دخول غيرها واما التام فلاشتماله على جميع

الذاتيات وان كان بغيرها يسمى حدا ناقصا لخلوه عن بعض الذاتيات كالتعريف

بالفصل وحده او به وبالجنس البعيد وكلما كان الجنس ابعد كان التعريف

في النقصان ادخل والثاني ان كان بالجنس القريب والخاصة يسمى رسما تاما

لكونه تعريفا بالخاصة التي هي من اثار الشيء ولوازمه من مشابهة الحد التام

من جهة انه وضع الجنس القريب اولا ثم قيد بما يختص بالماهية وان كان بالخاصة

وحدها او بها وبالجنس البعيد يسمّى رسما ناقصا فالخاصة في الرسم كالفصل في

الحد فان كان مع الجنس القريب فتام وان كان مع البعيد فناقص ولم يعتبر

والعرض العام مع الفصل او الخاصة لانه لا يفيد الامتياز والاطلاع على الذاتي

وكذا الخاصة لانها لا يفيد الاطلاع على الذاتي والامتياز حاصل بالفصل وفيه

نظر لانا لا نم ان كل قيد فهو اما للتمييز او للاطلاع على الذاتي بل قد يفيد

اجتماع العوارض زيادة ايضاح للماهية وسهولة اطلاع على الحقيقة كما صرح

به الشيخ في الاشارات وكثيرا ما يصنعون العوارض العامة مواضع الاجناس

وايضا الفصل البعيد مع الفصل القريب او مع الخاصة خارج عما ذكرهم مع انه

الخاص واما الرسم فلانه خطابه بجواز ان يكون بمساوي مع مباين

اخر خصوصية بحيث يفيد تعقله والاول ذلك الى الاصطلاحي على ان المعرف

صدق

احديا كان او رسميا يجب ان يكون مساويا للماهيه المعرفه بمعنى ان كل ما

عليه المعرف صدق عليه الماهيه وهو معنى الاطراد اي اذا وجد المعرف وجدت

الماهيه فيلزم ان يكون مانعا عن دخول غير افراد الماهية فيه وكل ما صدق

انتفت

عليه الماهية صدق عليه المعرف فيكون منعكسا بمعنى انه اذا انتفى المعرف

المنطق

الماهيه ويلزم ان يكون جامعا بجميع افراد الماهية وهنا نظر وهو ان

جميع طرق اكتساب التصور والتصديق وكما ان من التصديق برهانيا

وغيرها والموصل الى التصديق شاملا لطرقها فكذلك من التصور حقيقي و

ح

وتمييز عن جميع ما عداه ولا من ذلك فالموصل الى التصور اعني القول الشارح

ولين

لابد ان يشمل طرق الايصال الى جميع انواع التصور حتى خصوصه بالا

فلا بد من ان يضعوا في ابواب المنطق ما يوصل الى الثالث ثم الشيخ وكثير

من المحققين صرحوا بان الرسوم الناقصه يجوز ان يكون اعم من الماهيه

وليست مشحونة بالتعريفات الاسميه الاعم ولنقتصر على شرح ما في الكتاب

خرون

فان بحث التعريف باقسامه واحكامه مما يطول ذكره وقد ادخل بالمتا

قوله وسمي حدا تاما اقول قسم المعرف الى الحد والرسم وكلا منهما الى التام

والناقص

ان الكلي المذكور بحسب الاضافة اعني كونه جنسا للجنس اخص من مطلق
الجنس وبحسب مفهومه اعم منه ولا منافاة ثم المعرف لا يجوز ان يكون نفس الماهية
المعرفة لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل الماهية المعرفة لان تصوره سبب
لتصورها والشئ لا يعلم قبل نفسه وبعد التغاير لا يجوز ان يكون المعرف اعم
منها لقصور الاعم عن افادة التعريف لانه لا يفيد تصور الحقيقة بالكنه لفوات
بعض الذاتيات ولا امتيازها عن جميع ما عداه لشموله اياها وغيرها ولا اخص
لان المعرف يجب ان يكون اجلى والاخص اخفى لان وجوده في العقل اعم من وجود
الاعم بوجهين الاول ان وجوده في العقل يستلزم وجود الاعم من غير عكس الثاني
ان شروط الخاص ومعانده اكثر لان كل ما هو شرط ومعاند للعام فهو شرط
ومعاند للخاص من غير عكس ولا مباينا له لانه ابعد عن التعريف من العام والخاص
كذا ذكروه وفي الكل نظر اما الاول فلان الاعم يجوز ان يفيد تصور الماهية بجميع
الذاتيات اذا كان الخصوص بواسطة قيد عرضي واما الثاني فلان وجود الاخص
في العقل انما يستلزم وجود الاعم اذا كان الاعم ذاتيا وهو ليس بلازم واما الثالث
فلانه ان اريد الشروط المعاندات في العقل فانما يلزم ما ذكره اذا كان الاعم ذاتيا
له وان اريد في الوجود فهذا لا يوجب كون الاخص اقل في العقل حتى يكون اخفى
لجواز ان يكون الخاص كثير الحصول في الذهن والعام مما لا يخطر بالبال اصلا اذا كان

فى الذهن فكيف يستلزم تصوّره بكنه الحقيقة او امتيازه عن كل ما عداه فاجيب

عن الاول بان المراد باستلزام تصوّره تصور الشئ ان يكون تصور الشئ حاصلا

من تصوّره ومكتسبا منه وذلك بان يوضع المط التصورى المشعور به بوجه ما ثم

يعمد الى ذاتياته وعرضياته فيحصل منها ما يودى اليه وظان حصول التصورات

اللوازم البينة من الملزومات ليس كذلك وعن الثانى بان الشئ انما يكون

معرفا اذا اعتبر بنسبته الى المطلوب تعريفه فمثل الجسم الناطق ان اعتبر بنسبته الى

الانسان فقد افاد امتيازه عن كل ما عداه والا فلا نم انه معرف له ولو سلم بمعنى

الامتياز انه يحصل منه فى الذهن صورة تصدق على غير المط ولا نسلم انه يحصل

من الجسم الناطق صورة لا يصدق على غير الانسان وهو ظ لا يقال المحدود

يستلزم تصوره تصور الحد فيجب ان يكون الانسان وهو مثلا معرفا للحيوان

الناطق لانا نقول معنى الاستلزام ان يكون تصوّره هو المقتضى والموجب لتصوّر

ذلك المعنى فيجب فقد بعد بالضرورة وليس تصور الانسان يقتضى بمقتضى

ويوجب تصور الحيوان الناطق بل الامر بالعكس لا يقال ان المراد تعريف مطلق

المعرف والتعريف المذكور لكونه تعريفا للمعرف اخص من مطلق المعرف فيفوت

المساواة لانا نقول التعريف المذكور مساو لمطلق المعرف بحسب المفهوم والذات

والعرض كونه اخص باعتبار ما عرض له من الاضافة اعنى كونه معرفا للمعرف

ان الاهم

تحصيل في الاولى فلذا حصل السافل فقد حصل العالي ضرورة فان تحصل الكل يوجب تحصيل
الجزء وليس ما يقسم العالي فهو يقسم السافل كالنامي فانه يقسم الجسم دون الحيوان
لكن بعض ما يقسم العالي يقسم السافل كالناطق للحيوان والجسم وقد يقال ان
المراد بالسافل هٰهنا ما يكون تحت العالي ليشمل المتوسط ويدل على ان مقسم المتوسط
مقسم للعالي فمعنى الكلام ان كل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالي قوله
الفصل الرابع اقول عرف المتقدمون معرف الشيء بما يكون معرفته سببا لمعرفته
واراد وا بالمعرفة التصور بالحقيقة او بوجه اعم ولما كان هذا صادقا على التعريف بالاعم
فان تصوره سبب لتصور الاخص بوجه ما عدل عنه المص وقال المعرف للشيء هو
الذي يكون تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء بكنه الحقيقة او بوجه امتيازه عن
جميع ما يغايره ولو لم يرد بالتصور التصور بالحقيقة وبالامتياز مجرد الامتياز
من غير افادة التصور بكنه الحقيقة لكان احد القيدين مغنيا عن الاخر فدخل بالقيد
الاول الحد التام وبالثاني الحد الناقص والرسم وخرج العام لانه لا يفيد الامتياز
عن كل ما عداه فان قيل هذا التعريف ليس بمانع لصدقه على الملزومات بالنسبة
الى لوازمها البينة الغير المحمولة كالعمى بالنسبة الى البصر والسقف بالنسبة الى
الجدار ولا جامع لان الحد الناقص او الرسم خارج عنه لان تصور الجسم الناطق
والجسم الكاتب مثلا من غير ان ينسب الى ما يطلب تعريفه لا يستلزم حصول الانسان

يجب ان يكون لها فصل فصول مقدمة ضرورة ان فوقها اجناسا وفصول
بقسمة ضرورة ان تحتها انواعا وكل فصل يقوم الجنس العالي والنوع العالي
فهو يقوم السافل ضرورة ان العالي مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم
ولا ينعكس كليا اي ليس كل مقوم السافل مقوما للعالي لان الناطق مثلا
مقوم للانسان دون الجسم ولان جميع مقومات العالي مقومات السافل فلو مقوما
للعالي لم يبق بينهما فرق في المفهوم لاشتراكهما في جميع الذاتية فان قيل الكلام
في الفصل المقوم فعلى تقدير كون كل فصل مقوم للسافل مقوم للعالي لا يلزم
اشتراكهما في جميع الذاتيات حتى تلزم الاتحاد في المفهوم لان للسافل جنسا
داخلا في مفهومه وغير داخل في مفهوم العالي فالجواب ان الجسم الداخل فيه
مركب من جنس وفصل وهكذا الجنس الثاني والثالث حتى ينتهي الى العالي
فيكون جميع اجزاء السافل فصولا للعالي وهو ليس بخارج عن نفسه فاذا
كان كل فصل مقوم للسافل مقوما للعالي لم يبق للسافل ذاتي لا يكون للعالي
فافهم وينعكس جزئيا اي بعض مقوم السافل مقوم العالي اما في النوع فظاهر
كالقابل للابعاد فانه كما يقوم الانسان يقوم الجسم ايضا واما في الجنس فمبني
على تركب العالي من امرين متساويين وكل فصل يقسم السافل الى الجنس
السافل فقط اذ لا يقسم النوع السافل فهو يقسم العالي لان معنى التقسيم

تحصيل

فى طريق ماهو بالذاتى الاعم يعنى ان من فسر المقول فى جواب ماهو بالذاتى
عم
لم يفرق بين المقول فى جواب ماهو وبين الداخل فيه ومن فسره بالذاتى الا
٢
لم يفرق بين المقول فى جواب ماهو وبين الواقع فى طريقه وايده بالمناسبة

والاشاره من كلام الشيخ اما المناسبة صح

فلان الشئ قد يعرف بالذاتى الاعم اولا ثم يقيد بالمساوى فيحصل الماهيه
فالاعم قد وقع فى الطريق والمساوى عند الوصول الى المقصد الذى هو تحصيل
الماهيه واما الاشاره فلان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس
او الفصل فى الجدل على ما يستعمله الظاهريون بما يكون مقولا فى طريق ماهو
وذلك عندهم انما يكون الذاتى الاعم فان الذاتى المساوى عندهم انما يكون حدا
ناقصا **قوله** الجنس العالى الخ **اقول** الفصل ينسب الى الماهية التى هو جزء
منها بانه مقوم لها اى داخل فى قوامها ومحصل لكنها هى هى والى الجنس
بانه مقسم له الى الانواع بان ينضم الى الجنس فيحصل المجموع نوعا من ذلك
الجنس فالجنس العالى جاز ان يكون له فصل يقومه بناء على جواز تركبه
ع
من امرين متساويين ويجب ان يكون له فصل تقسمه ضرورة ان تحته انوا
متمايزه بالفصول والنوع السافل يجب ان يكون له فصل يقومه ضرورة ان
فوقه جنسا فلا بد من فصل يميزه عما يشاركه فيه ويمتنع ان يكون له فصل
لامتناع ان يكون تحته نوع والمتوسطات من الاجناس والانواع

ما هو والواقع في طريق ما هو بان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع
في طريقه يعني انهم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هو الماهية وبين الداخل فيه
والواقع في طريقه الذي هو الذاتي اي جزء الماهية ففسر الامام الداخل في
جواب ما هو بالجزء المدلول عليه بالتضمن والواقع في طريق ما هو بالجزء
المدلول بالمطابقة وتبعه المتاخرون في ذلك واليه اشار المصنف ههنا وتحقيق
ذلك ان جواب ما هو لا يكون مذكورا الا بالمطابقة وجزؤه اما ان يكون
مذكورا بالمطابقة او بالتضمن فان دلالة الالتزام مهجورة في جواب ما هو
~~لا يكون مذكورا الا بالمطابقة~~ بالكلية حتى لا يصح ان يدل على الماهية او على
اجزائها بالالتزام والتضمن مهجورة في نفس الجواب دون جزئه فالجزء ان
كان مذكورا بالمطابقة كالحيوان او الناطق من الحيوان الناطق المقول
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقول فيه لانه وقع
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقولا فيه لانه وقع
في جواب ما هو الذي هو طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن كا
الجسم او الحساس في المثال المذكور يسمى داخلا في جواب ما هو ولما لم
يكن في كلامهم ما يشير الى هذه التفسير فسر الحكيم المحقق الداخل في جواب
ما هو بالذاتي الذي هو جزء الماهية سواء كان اعم او مساويا والواقع

في طريق

فلا نم انه بسيط بل هو شيء له الوجهين وهذا محكم بهما او يريد الذوات العرض كبها

فلا نم انه نوع حقيقي بل ليس هو الا الشخص واما باقي البسائط فلا نم عدم تو

من الاجزاء الذهنية فان قيل الماهية لابد الى بسيط لا يكون له جنس

وفصل على ما سبق قلنا الوسلم لا يلزم ان يكون البسيط نوعا حقيقيا لجواز

ان يكون جنسا عاليا او فصلا فان قيل الاجناس العالية انواع حقيقية

بالقياس الى حصصها وليست باضافية قلنا المعتبر هو النوع الحقيقي بحسب

الامر نفسه والا لم يتم اثبات الاضافي بدون الحقيقي لان المتوسطات بالقياس

لا حصصها انواع حقيقية والمضر لما بين وجود كل من النوعين بدون الاخر

قال ليس بينهما عموم وخصوص مطلقا بل من وجه لانه قد تحقق التفارق

فيما سبق التصادق محقق في الانواع السافلة بالنسبة الى ما فوقها من الاجناس

كالانسان مثلا **قوله** وجزء المقول الخ **اقول** الغرض هذا الكلام انه وقع

في كلام الظاهريين من المنطقيين ما يشعر بان المقول في جواب ما هو الذاتي

بان الفصل ذاتي ليس بمقول في جواب ما هو ذهب بعضهم الى ان المقول

في جواب ما هو الذاتي الاعم فرد الشيخ عليهم بان فصل الجنس كالحساس مثلا

ذاتي اعم وليس بمقول في جواب ما هو وقال ما هو سؤال عن الماهية فيجب ان

يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في جواب

ولكن العالي من مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل كما كان في مراتب

الانواع يسمى السافل نوع الانواع وذلك لان جميع الكليات وان كانت من حيث

كونها كليات مقيسة الى ما تحتها لكن اذا نظر لخصوصية الجنسية والنوعية الاضافية الا

كانت جنسية الشيء بالقياس الى ما تحته لان الجنس مفسر بالمقول على كثيرين

مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فاضافته الى جميع الاجناس انما يكون اذا كان

فوقا الجميع والنوعية الاضافية بالقياس الى فوقه لانه الذي يقال عليه وعلى غيره

الجنس في جواب ما هو فاضافته الى جميع الانواع انما يتحقق اذا كان تحت الجميع

قوله والنوع الاضافي الخ **اقول** قد ذهب القدماء الى النوع الحقيقي اخص

مطلقا من الاضافي لان كل نوع حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات

العشرة فتكون مقولة عليه وعلى غيره في جواب ما هو ورد ذلك بانا لا نم انحصار

الحقايق في المقولات العشرة ~~فتكون مقولة عليه وعلى غيره~~ ولو سلم فلا نم

ان كل مقولة جنس لما تحتها فان اراد المصنف اثبات ان ليس بينهما عموم وخصوص

مطلقا ليحصل رد قول القدماء مع زيادة فائدة فقال الاضافي موجود بدون

الحقيقي كالانواع المتوسطة التي هي اجناس سافلة او متوسطة والحقيقي

موجود بدون الاضافي كالحقايق البسيطة مثل الواجب والوحدة والنقطة

والعقل والنفس ولقائل ان يقول ان اريد بالواجب هو المفهوم العارض فلا

هو النوع المباين كالعقل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا له حتى يقال عليه و
على غيره جوابا عنه وعن غيره في جواب ما هو ويكون العقول العشرة افرادا له لا انوا
عا حتى لا يتحقق تحته نوع آخر ومراتب الاجناس ايضا هذه الاربع لانه اما ان يكون
اعم الاجناس المغايرة له الواقعة في سلسلة وهو العالي كالجوهر او اخصها وهو
السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض كالجسم النامي وهو المتوسط
او المباين للكل وهو المفرد كالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنسا له بل عرضا
عاما له لا يتحقق جنس اعم منه ويكون العقول العشرة انواعا مختلفة لا اجناسا
حتى لا يتحقق جنس اخص منه ولا اشخاصا حتى يتحقق جنسيته فالعقل مثال للجنس
المفرد على تقدير والنوع المفرد على تقدير وهذا كاف في التمثيل وانما قيدنا الانواع
والاجناس في التقسيمين بالواقعة في سلسلة لان النوع العالي مثلا ليس اعم
من كل نوع ولا الجنس العالي من كل جنس وكذا النوع السافل ليس اخص من كل
نوع ولا الجنس السافل من كل جنس وهو ظ ولا يكفي كونه اعم عن جميع ما تحته
واخص ما فوقه لان المتوسطات ايضا كذلك ولا اولئك المفرد من النوع والجنس
انه لا يعد بالمراتب اذ الترتب فيه فح لا يكون المراتب اربعا ولما ذكر ان مراتب
الاجناس ايضا هذه الاربع وقد سبق ان النوع الاخير يسمى نوع الانواع كان
مظنة ان يتوهم ان الجنس الاخير ايضا يسمى جنس الاجناس فاستدركه فقال و

فخرج الجنس العالي ولانه لا يقال عليه وعلى غيره الجنس وخرج الفصل والخاصة
والعرض العام بالنسبة الى جنس الماهية فانه لا يقال عليها في جواب ما هو واما
هذه الثلثة بالنسبة الى اجناسها الداخلة فيها فانواع اضافية وقوله اوليا احتراز
عن الضيق وهو النوع القيد بقيد عرضي على كلي كالتركي فانه يقال عليه وعلى
الفرس الجنس الذي هو الحيوان في جواب ما هو لكن لا اوليا بل بواسطة مقوليته
على الانسان للقول على التركي فان العالي انما يحمل على الشيء بواسطة حمل السافل
عليه وفيه بحث لانه يستلزم ان لا يكون النوع الاخير بالقياس الى الجنس العالي
والمتوسط نوعا اضافيا وهم يجعلونه نوعا اضافيا بالقياس الى جميع ما فوقه
من الاجناس لا يقال التعريف صادق على النوع الاخير والمتوسطات من غير
ان يعتبر اضافتها الى ما فوقها لانا نقول قد مر غير مرة ان قيد الحيثية مراد في
تعريف الاضافيات قوله ومراتبها الانواع الحقيقية لا تترتب لانه لو كان
نوع حقيقي فوق نوع حقيقي او تحته لزم ان يكون النوع الحقيقي جنسا وهو
مح واما الانواع الاضافية فقد تترتب ومراتبه اربع لانه اما ان يكون واقعا
في سلسلة مشتملة على نوع اخر اولا والاول ان كان اعم الانواع المغايرة له
الواقعة فهو العالي كالجسم والا فان كان اخصها فهو السافل كالانسان
ويسمى نوع الانواع والا فهو النوع المتوسط كالحيوان والجسم النامي والثاني

هو النوع المباين

الحكيم وان اريد بحسب الخارج فيتوقف على تسليمه لا يقرّبالحق المدعى ان هذا
الواجب مندرج تحت مفهوم الواجب بمعنى ان مفهوم الواجب يحصل عليه وعلى
غيره في الذهن وهذا ضرورى نعم لو اعترض بان الجزئى الحقيقى يجوز ان لا يعتبر
اضافته الى ما هو فوقه فلا يكون جزئيا اضافيا لكان شيئا واما الثانى وهو
ان ليس كل جزئى اضافى جزئيا حقيقيا فلجواز ان يكون الجزئى الاضافى كليا
كالانسان بالنسبة الى الحيوان بخلاف الجزئى الحقيقى وبين الجزئى الاضافى
والكلى عموم من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة وصدق الجزئى الاضافى
بدون الكلى فى الجزئى الحقيقى وبالعكس فى اعم الكليات الذى لا يندرج تحت
شيء اصلا بمعنى انه لا يكون شيء شاملا له ولغيره واعترض عليه بان ا مثلا
او لا ب مثلا واياما كان يندرج تحت احدهما ومنشاء هذا الاعتراض عدم
تحقيق معنى الاندراج قوله والنوع الخ اقول النوع كما يقال على ما سبق
ويقال له النوع الحقيقى لانه لم يعتبر فيه اضافة زايدة على المفهوم الكلى كذلك
يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو قولا اوليا
وهذا تعيين للمعنى الذى يطلق عليه لفظ النوع الاضافى لا حد له فلا باس
بايراد لفظ الكل وترك ذكر الكلى نعم انه بيان يمكن ان يوخذ منه تعريف النوع
للاضافى وهو الكلى الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو قولا اوليا

لا بلعضه ليخرج مثل الانسان اذا لم يعتبر اضافته الى الحيوان لكنهم يحذفونه
من تعريف الاضافيات لوضوحه قوله وهو اعم اقول كل جزئي حقيقي فهو
جزئي اضافي من غير عكس اما الاول فلان كل جزئي حقيقي وهو معنى الشخص
مندرج تحت الماهية عن المشخصات اعني المفهوم الكلي الذي يفصل
الشخص عليه بالتشخص والهذية كهذا الضاحك المندرج تحت مفهوم مطلق
الضاحك وذلك لان الشخص هو الماهية الكلية مع قيد التشخص فيكون جزئيا
اضافيا بالقياس اليها لاشتراكها بينه وبين غيره وعدم الشراكة بينهما وبين
غيرهما لا يقال هذا منقوض بالتشخص فانه لو كان له ماهية كلية لاحتياج في تعينه
الى تشخص اخر ويتسلسل لانا نقول هو امر اعتباري ينقطع التسلسل فيه
بانقطاع الاعتبار وكون مفهوم التشخص محمولا على هذا التشخص وغيره ضروري
فان قيل هذا منقوض بالواجب يعني ذاته الذي هو جزئي حقيقي فانه شخص
لا يندرج تحت ماهية كلية لانه ان كان نفس تلك الماهية الكلية كان الشيء
الواحد كليا وجزئيا معا وان كان هي مع شيء اخر وهو التشخص كان الواجب
مفروضا للتشخص وقد يقرر في الحكمة انه عينه قلنا ان اريد بكون تشخص الواجب
عينه انه عينه بحسب الذهن حتى يكون ذات الواجب عبارة عن التشخص
الذي هو احد جزئيات مفهوم التشخص فهذا مما لا يقول به احد فضلا عن

الحكيم

حقيقيا فقد يقال بالاشتراك على كل اخص تحت الاعم عموما مطلقا كان او من
وجه على ما هو كلام صاحب الكشف والمصنف كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان
بالنسبة الى الابيض والمحققون على ان المراد العموم والخصوص المطلق ويسمى جزئيا
اضافيا لان جزئيته بالقياس الى الكلي الذي فوقه فان قيل المقام يرادف الكلي الاضافي
المضايف للجزئي الاضافي المرادف للخاص واحد المتضايفين لا يجوز اخذه ما
تعريف الاخر لان جزء الحد يجب ان يعقل قبل المحدود والمتضايفان يكون تعقلهما
معا وايضا لفظ كل زايد لان التعريف بالافراد غير جايز فالاولى ان يقال الجزئي الاضافي
هو الاخص من شيء قلنا ليس ما ذكره تعريفا للجزئي الاضافي بل تعيينا لمعناه وانه
على اي شيء يطلق بالنسبة الى من عرف معنى الخاص والعام فلا باس بايراد
لفظ الاعم فيه ولا لفظ كل على انه اذا كان الجزئي مرادفا للخاص لم يصح تعريفه بالاخص
من شيء الا ان يكون تفسيرا للاسم بالنسبة الى من يعرف معنى الاعم والاخص
لان امتناع تعقل الشيء قبل نفسه اظهر من امتناع تعقل احد المتضايفين قبل
الاخر فالاولى في تعريفه ان يقال هو المفهوم الذي يشترك شيء بينه وبين غيره ولا
يكون هو مشتركا بين ذلك الشيء في غيره من حيث هو كذلك وهذا معنى قولهم
هو المندرج تحت الشيء لان لفظ الاندراج مشعر بان الشيء يكون شاملا له
ولغيره حتى ان الناطق بالنسبة الى الانسان لا يكون جزئيا اضافيا وقيل الحيثية

في الصورة الاولى ... بلفظ فقط الى الضروري ... الامتناع واذا ثبت
بين نقيضي المتباينين في الصورة الاولى التباين كلي وفي الثانية العموم من وجه
فالتباين الجزئي بالمعنى الشامل للتباين الكلي والعموم من وجه لازم جزما و
انما لم يقتصر في اثبات التباين الجزئي على صدق كل من المتباينين مع نقيض الاخر
مع انه كاف لانه اراد التنبيه على ان تباين نقيضي المتباينين تباينا جزئيا
على وجه يتحقق نوعان بمعنى ان في بعض الصور تباينا كليا وفي بعضها عموما
من وجه ولو اقتصر على ما ذكرنا لجاز ان يكون التباين الجزئي في جميع
الصور على وجه واحد من التباين الكلي والعموم من وجه فلهذا ذكر باقي
المقدمات فظهر ان قيد فقط وذكر باقي المقدمات ليسا مستدركين
على ما توهم الشارح وعلى القاعدة سؤال وهو ان المعدوم في الخارج اخص
من الممكن العام فيكون بين نقيضيهما اللاممكن العام مباينة كلية مع ان بين
نقيضيهما الامعدوم في الخارج والممكن العام عموما وخصوصا مطلقا لان كل
لامعدوم في الخارج فهو اما واجب او ممكن خاص وكل منهما ممكن بالامكان
العام ودفعه بعضهم بتفسير التباين الجزئي بصدق احد المفهومين
بدون الاخر في الجملة ليشمل العموم والخصوص مطلقا ايضا قوله الجزئي
اقول الجزئي كما يطلق على ما يمنع نفس تصوره من الشركة ويسمى جزئيا

حقيقيا

النقيضين للموجود والعدم المتباين تباينا كليا كان بينهما تباين كلي ضرورة
امتناع اجتماعهما على الصدق وكذا بين اللاحيوان واللاانسان النقيضين للحيوان
واللاانسان الذين بينهما عموم من وجه على ما سبق انفا وان صدقا اعني
النقيضين على شيء معا كاللاانسان واللافرس الصادقين على الحمار وكاللاحيوان
واللاابيض الصادقين على الحجر الاسود كان بينهما تباين جزئي بمعنى صدق كل
واحد منهما بدون الاخر في بعض الصور فقط بقرينة جعله في مقابلة التباين
الكلي وهذا كما يطلق السلب الجزئي في مقابلة الكلي ويراد به النفي عن البعض
مع الاثبات للبعض فكانه قال وان صدقا معا كان بينهما عموم من وجه
لانه قد تحقق التصادق والتفارق ايضا لازم ضرورة صدق احد المتباينين
او كل واحد منهما قصدا بالاضافة الى العموم مع نقيض التباين الاخر فقط
اي بدون عينه وذلك الصدق في التباين الكلي يكون في جميع الصور كل
فرس لا حمار وكل حمار لا فرس في العموم من وجه في بعضها الصدق بعض
الحيوان ابيض من غراب يصدق عليه الابيض وبعض الابيض لا حيوان من
غراب يصدق عليه الحيوان ففائدة قوله فقط اي هذه التفارق بين النقيضين
انما يتحقق اذا صدق احد المتباينين مع نقيض الاخر ولم يصدق مع عينه حتى
لو جاز صدق الشيء ونقيضه على شيء لم يتحقق التفارق بين نقيضي المتباينين

فبين نقيضيهما التباين بقوله اصلا يعني ليست القاعدة في نقيض الامرين
الذين بينهما عموم من وجه ان يكون بينهما عموم لا مطلقا ولا من وجه لان
بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص الاخص كالحيوان واللاانسان عموما
من وجه لتصادقهما في الفرس وصدق الحيوان بدون اللاانسان في الانسان
وبالعكس في الحجر مع ان بين نقيضهما اعني نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان
واللاانسان تباينا كليا ضرورة امتناع صدق الخاص بدون العام والتباين
الكلي بين المفهومين ينافي العموم مطلقا كان او من وجه لانه عبارة عن صدق
كل منهما بدون الاخر في جميع الصور بحيث لا يكون بينهما تصادق اصلا
ثم لما كان بين الاعم والاخص من وجه تباين جزئي كما بين المتباينين بالتباين
الكلي اراد ان يجمع الحكمين قصدا الى الاختصار فقال ونقيضا المتباينين يعني
المتباينين مطلقا اعم من ان يكون في جميع الصور كالمباينة الكلية وفي بعضها
كالعموم والخصوص من وجه متباينان تباينا جزئيا وهو صدق كل واحد من
المفهومين بدون الاخر في الجملة فيعم التباين الكلي والعموم من وجه وبهذا
يندفع الاعتراض على المص بانه لم يبين النسبة بين نقيض الاعم والاخص من
وجه مع انه يصدق ذلك وانما قلنا ان بين نقيضي المتباينين كليا كان او
تباينا جزئيا لان النقيضين ان لم يصدقا على شيء اصلا كاللاوجود واللاعدم

النقيضين

النقيضين فيلزم تساوي الاعم والاخص وصدق الاخص على كل الاعم و للمعترض
على القاعدة سؤال وهو انه لو كان نقيض الاعم اخص لصدق كل ما ليس
بممكن عام فهو ليس بممكن خاص ومعلوم ان كل ما ليس بممكن خاص فهو
اما واجب او ممتنع وكل واجب او ممتنع فهو ممكن عام فكل ما ليس بممكن عام
فهو ممكن عام وهذا محال فان قلت على القاعدتين ان الضاحك مساو
للانسان والماشي اعم منه ومع هذا لا يصدق كل ما ليس بضاحك او ليس
بماشي فهو ليس بانسان لان المعتبر في القضية ان يكون وصف الموضوع بالفعل
وظاهر ان بعض ما ليس بضاحك او ماشي بالفعل فهو انسان قلت التساوي
للانسان هو الضاحك في الجملة فنقيضه ما ليس بضاحك اصلا والاعم من الانسان
هو الماشي في الجملة فنقيضه ما ليس بماشي قطعا ولا نم ان بعض ما يصدق عليه
بالفعل انه ليس بضاحك اصلا فهو انسان والحاصل انه لا بد في اخذ نقيض
المفردات من رعاية شرائط التناقض مهما امكن قوله والاعم اقول لو قلنا الاعم
من شيء من وجه بين نقيضيهما عموم كان هذا حكما كليا على ما نص عليه الشيخ
في الشفا من ان المطلقات المستعملة في العلوم كليات واكثرها ضرورية واذا
قلنا ليس بين نقيضيهما عموم كان سلبا للحكم الكلي فلا ينافيه ثبوت العموم في
بعض الصور والمراد بالعموم ههنا ما يطلق العموم وهو اعم من العموم مطلقا

الشيء وقصره وهذا الفرق ليس بظاهر الاستقامة لان النقيضين في المفردات
يجب ان يكونا بحيث لو حمل احدهما على موضوع حمل المواطاه لم يصدق حمل
الاخر عليه ولو لم يصدق حمله عليه وجب صدق حمل الاخر عليه هذا معنى امتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما ورفع الشيء ليس بهذه المثابة لان الفرس مثلا
موضوع لا يصدق عليه الانسان ومع هذا يصدق عليه رفع الانسان اذا
الرفع لا يصدق على الجوهر اصلا بل نقيض الشيء المفرد ما ليس ذلك الشيء
اعني هذا المفهوم لا ما صدق هو عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان
لا الفرس او غيره مما يصدق عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان
ففي النقيض شائبة من التركيب فنقول نقيضا المتساويين متساويان
بمعنى ان كل ما صدق عليه نقيض احد المتساويين صدق عليه نقيض الاخر
والا لكان بعض نقيض الاعم عين الاخص على اللازم السالبة الجزئية اي ليس كل
نقيض الاعم نقيض الاخص وهي لا يستلزم الموجبة لجواز ان يكون الاعم امرا شاملا
لجميع الاشياء فلا يصدق نقيضه على شيء اصلا والجواب مثل ما مر واما الثاني
فلانه لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم صدق الاخص على كل افراد الاعم
بحكم عكس النقيض او بحكم ان نقيض المتساويين متساويان لانه لما كان كل
نقيض الاعم نقيض الاخص فلو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم تساوي

النقيضين

وايضا الانسان الكلي ليس مباينا للجزئي من الصاحك بل اعم نعم لا يجري العموم
من وجه في غير الكليتين فلهذا اعتبر الكليات وعلى هذا التقسيم سؤال وهو
ان نقيضين يخص الشيئين اللذين هما اعم المفهومات كالشيء والممكن العام ليس بينهما
احدى هذه النسب لانهما لا يصدقان على شيء اصلا مع انهما كليان والصدق
على الشيء معتبر في مفهوم كل من النسب الاربع على الوجه المذكور لا يقال المعتبر
في مفهوم النسب الصدق بحسب امكان الفرض والتقدير والنقيضان لكونهما
كليتين يمكن للعقل ان يفرض كلا منهما صادقا على كل ما فرض صدق الاخر عليه
فيكونان متساويين لانا نقول لو لم يكن المعتبر في مفهوم النسب نفس الصدق في
الامر لم ينضبط لانه يمكن للعقل ان يفرض صدق احد المتباينين على عين الاخر
وصدق احد المتساويين على غير الاخر وصدق الخاص على غير افراد العام وان كان
ذلك المفروض محالا بل الجواب ان النقيضين لكونهما كليين لا بد لهما من صورة
حاصلة في العقل وهي لا شيء بالذات وشيء بالعرض من حيث انه صورة حاصلة
في العقل وهي لا شيء بالعرض من حيث انه صورة ما وتصدق عليه الامران المتناقضان
حتى ان اللاممكن التصور صادق على شيء في الذهن ولا تناقض لتغاير جهتي الايجاب
والسلب فالصدق هاهنا لا يكون كما في القضايا حتى لا يعتبر في الموضوع نفس
المفهوم قوله ويقتضيا المتساويين اتم اه قد اشتهر فيما بينهم ان يقتضي الشيء

من حيث انهما موصلان الى المجهول التصوري او التصديقي وهذا لا ينافي بحثا وجودهما في الخارج قوله الكليان الخ اقول الكليان اذا نسب احدهما الى الاخر با لتصادق فالنسبة بينهما اما التساوي او عموم وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه او تباين كلي لانه ان صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر من غير عكس كالحيوان والانسان فهو عام وخاص والصادق على كل افراد الاخر عام والاخر خاص والا فان صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الاخر كالحيوان والابيض فهما عام وخاص من وجه اعني ان كل منهما من جهة الشمول للاخر ولغيره عام ومن جهة كون الاخر شاملا له ولغيره خاص ولا بد بينهما من تصادق وتفارق بان يصدقا معا على شيء ويصدق كل منهما بدون الاخر والا فهما متباينان تباينا كليا وذلك بان لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالانسان والفرس وانما اعتبر النسب بين الكليين لان النسب الاربع الخارج لا يجري في غيرهما لان الجزئيين متباينان والكلي بالنظر الى الجزئية اعم والجزئي غيره مباين كذا قيل وفيه نظر لان زيدا اذا كان ضاحكا فهذا الانسان وهذا الضاحك جزئيان من الانسان والضاحك غير متباينين بل متساويان

وايضا لان

الاخيرين فيذب البحث عن انهما موجودان ام معدومان [illegible] فالكلى الطبيعى
كالحيوان مثلا موجود لانه جزء من هذا الحيوان الموجود فى الخارج لان الشخص
عبارة عن الماهية مع قيد التشخص وجزء الموجود موجود بالضروره وفيه نظر لانا
لا نم ان المطلق جزء خارجى من الشخص بل ذهنى والجزء الذهنى لا يجب وجوده فى
الخارج وايض لو كان المطلق جزءا خارجيا من الاشخاص وهو معنى واحد لزم اتصافه
بصفات متضادة ووجوده فى زمان واحد فى امكنة متعددة لان حصول الكل
فى المكان يوجب حصول اجزائه الخارجية فيه والحق ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج
بمعنى ان فى الخارج شيئا يصدق عليه الماهية التى اذا اعتبر عروض الكلية لها كانت
كليا طبيعيا كزيد وعمرو وهو ظ واليه اشار الشيخ بقوله ان الطبيعة التى يعرض
الاشتراك لمعناها فى العقل موجودة فى الخارج واما ان يكون الماهية مع اتصافها
بالكلية واعتبار عروضها موجودة فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بانتفاء
الكلية فى الموجود الخارجى واما الكلى المنطقى والعقلى ففى وجودهما فى الخارج
خلاف فمن قال بوجود الاضافات قال بوجود المنطقى ولزمه القول بوجود
العقلى لكونه مركبا من مجرد المنطقى والطبيعى الموجودين فى الخارج ومن منعه
منع وجود الكلى المنطقى ولزمه عدم العقلى ضرورة عدم احد جزئيه والنظر فى ذلك
خارج عن المنطق لانه انما يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصديقية

بذي القوة المفرقة للبصر فصدقه على الجسم الابيض لا يوجب الانقاض واعلم ان

المفهوم الذي لا يمنع الشركة فهو كلي منطقي من حيث هو واما من حيث انه تعرض

له الشركة بين الكلية العارضة للانسان والعارضة للفرس الى غير ذلك فهو كلي

طبيعي ومن حيث انه يعرض له الجنسية للكليات الخمس المنطقية فهو جنس طبيعي

ومن حيث انه نوع من المفهوم فهو نوع طبيعي وكذا الكل واحد من الكليات

الخمس المنطقية فهو جنس طبيعي من حيث جنسية لانواعه من العالي والسافل وغير

ذلك ونوع طبيعي من حيث كونه نوعا من الكل وعلى هذا القياس حتى ان الجزئي

من حيث اشتراكه بين الجزئيات كلي طبيعي ومن حيث كونه نوعا من المفهوم

نوع طبيعي فالطبيعيات مع قطع النظر عن العوارض يعطى ما تحتها اسمها وحدودها

حتى يصدق على ذلك كل من زيد وعمرو وبكر انه انسان وحيوان ناطق والكلي

المنطقي يعطي اسمه وحده افراده مفهومه كهذا الكلي وذاك اعني الكلي العارض

للانسان والكلي العرض للفرس الى غير ذلك لا افراد موضوعة كزيد وعمرو والجنس

المنطقي يعطي اسمه وحده افراد مفهومه كهذا الجنس وذلك ونفس موضوعه كالحيوان

لا انواع الموضوع وافراده لا للانسان والافراد موضوعة كزيد وعمرو وعلى هذا فقس

قوله والكلي الطبيعي اقول قد جرت عادة القوم باثبات وجود الكلي

الطبيعي وان كان خارجا عن الصناعة لكونه فائدة يحصل بادني نظر في غلاء

الاخرين

معتبر فی الطبیعی بالعروض وفی العقل بالجزئیه وفرقنا بینهما فرقنا بین المقید

والمجموع واما الاول فلما لم یکن احدی الکلیات ولم یکن غرض منوطا به اسقطوه

عن درجة الاعتبار وقالوا هناك امور ثلثة وهذا المعنی مصرح فی کلام المتقدمین

والمتاخرین وقال الشیخ فی الشفاء الجنس الطبیعی هو الحیوان بما هو حیوان

الذی یصلح لان یجعل للمعقول منه النسبة التی للجنسیه وقال الارموی فی البیان

ان الانسان من حیث ذاته المعروضة لهذا العارض یسمی کلیا طبیعیا ومن ترك

هذا القید اعتمد علی ما ذکرناه فان قلت قد ظهر مما ذکرت ان المفهوم الذی لا

یمنع نفس تصوره من الشرکة تعریف للکلی المنطقی وکذا التعریفات المذکورة

للکلیات الخمس انما هی للمنطقیات منها فظاهر ان هذه التعریفات باسرها

صادقة علی الطبیعیات والعقلیات فیلزم الانتقاض قلت انما یلزم الانتقاض

ان لو صدق الحد علی شیء لم یصدق علیه المحدود والطبیعی والعقلی مما صدق

علیه المنطقی صدق العارض علی المعروض وصدق الجزء علی الکل ضرورة ان

الحیوان مفهوم لا یمنع الشرکة وکلی یقال علی مختلفة الحقایق فی جواب ما هو وکذا

المجموع المرکب من الحیوان والکلیه والجنسیه فالکلیات الثلث متغایرة بحسب

المفهوم حتی لا یصح ان یقال الحیوان نفس مفهوم الکلی المنطقی والجنس المنطقی

لا بحسب الذات لانه یصدق علیه مفهوم الکلی المنطقی وهذا کما اذا عرفنا الابیض

والناطق فصل والضاحك خاصة والماشي عرض عام فان قيل الذي يتخيل
من ظاهر كلامهم التوهم هو ان الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي هي وكذا
الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغير ذلك لانهم صرحوا بانا اذا اقلنا الماهيه
فهي من حيث هي هي كلي طبيعي واذا اقلنا جنس فهي من حيث هي هي جنس طبيعي
وعلى هذا القياس وح يلزم اي ومفهوم الطبيعي حتى يكون معنى الكلي الطبيعي
هو بعينه معنى الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغيرهما ويكون النوع الطبيعي
جنسا طبيعيا بل يكون المجموع عبارة عن معنى واحد هو الماهية من حيث هي هي
قلنا هذا التخييل يضمحل بالتامل في كلامهم لانهم قالوا اقلنا الماهيه كلية فهي
من حيث هي هي كلي طبيعي فلم يجعلوا الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية من حيث هي هي
مطلقا بل في حين الحكم عليها بالكلية ومقيدة بذلك فمعناه ان الكلي الطبيعي هي
الماهيه المعروضة الكلية الموصوفة بها من حيث هي هي اي من ان يوجد لشيء اخر
مضافا اليها ولا داخلا فيها فصار الكلي الطبيعي هي الماهية المحكوم عليها بالكلية
المعروضة لها الموصوفة بها مع قطع النظر عن ساير العوارض او الجنس الطبيعي هي
الماهية المعروضة للنوعية كذلك وعلى هذا قياس البواقي فاذا قلنا الحيوان كلي
فهناك امور اربعة مفهوم الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي والحيوان المقيد
بالكلية والمجموع المركب منهما فالثاني منطقي والثالث طبيعي والرابع عقلي والمنطقي

واما الذی یعم الجمیع فهو مطلق الامکان العام بمعنی سلب الضرورة عن

احد الطرفین الوجود والعدم قوله البحث الثانی اقول اذا قلنا الحیوان

مثلا کلی فهناک امور ثلثة الاول الحیوان الماخوذ کلیا من حیث هو هو

ای مع قطع النظر عن سایر العوارض الثانی مفهوم الکلی الذی هو ما لا یمتنع نفس

تصوره من الشرکة الثالث المرکب من الحیوان والکلی وتغایر هذه المفهومات

غنی عن البیان والاول یسمی کلیا طبیعیا لانه طبیعة من الطبایع وحقیقة من

الحقایق والثانی منطقیا لانه المبحوث عنه فی المنطق والثالث عقلیا لکونه مرکبا

بعتبره العقل وقوله وکونه کلیا یسمی کلیا منطقیا مراده ان الکلی بمعنی مفهومه

الکاین کلیا هو المنطقی الا انه لو قال الکلی لتوهم ان المراد به ما صدق علیه الکلی فعدل

الی ذلک لضیق العبارة والا فالمنطقی لیس کونه کلیا وهذا ظاهر وانما قال الحیوان

مثلا لان هذا التقسیم لا یختص بالحیوان والمفهوم الکلی بل الانسان والفرس

وغیرهما کذلک وایضا اذا قلنا زید جزئی فذات زید من حیث هو یمنع الشرکة

جزئی طبیعی ومفهوم الجزئی اعنی ما یمنع الشرکة جزئی منطقی والمجموع المرکب

منهما عقلی واذا قلنا الحیوان جنس فالحیوان المعروض للجنسیة من حیث

هو هو جنس طبیعی ومفهوم الجنس اعنی الکلی والمقول فی جواب ما هو علی مختلفة

الحقایق جنس منطقی والمجموع المرکب منهما عقلی وکذا اذا قلنا الانسان نوع و

الوجود وامّا ان يكون ممتنع الوجود كشريك الباري او ممكن الوجود وهو
اما ان لا يوجد في الخارج كالعنقاء او يوجد وح اما ان يكون الموجود منه واحدا
او كثيرا والاوّل امّا ان يكون مع امتناع فرد اخر كمفهوم الباري فانه كلي يوجد
منه ذات الله تع ويمتنع غيره وامّا مع امكانه كمفهوم الشّمس اعني الكوكب
النهاري فانه مفهوم يوجد منه هذا النيّر الاعظم فقط مع امكان تعدّده و
الثّاني اما ان يكون افراده الكثيرة متناهية العدد كالكوكب السيّار فانه كلي منحصر
افراده في السّبعة او غير متناهية العدد بمعنى انه لا ينتهي الى حدّ لا يوجد بعده فرد
اخر لا بمعنى ان الافراد الغير المتناهية تكون موجودة دفعة وذلك كمفهوم
النّفس الناطقة فانه كلي لا ينتهي افراده الى حدّ لا يوجد بعده فرد اخر على مذهب
فقوله كالكواكب السبعة السيارة والنّفوس الناطقة تمثيل للا فراد
لا للكلي المتناهي الافراد فان قيل ان اريد بالممكن في هذا التّقسيم الممكن بالامكان
الخاص لم يصح الواجب قسما منه وان اريد الممكن بالامكان العام لم يصح جعل
الممتنع قسيما له لانه كما يشمل الوجوب يشمل الامتناع ايض قلنا اريد به ممكن
الوجود بالامكان العام والامكان العام من جانب الوجود معناه سلب
ضرورة العدم فهو يعم الوجود دون الامتناع كما ان الامكان العام من
جانب العدم وهو سلب ضرورة الوجود فهو يعمّ الامتناع دون الوجوب

رالما الذي يعم الجميع

فيها فان كان تمام المشترك بين الماهية وبين نوع اخر فهو الجنس والا فهو الفصل
وان كان خارجا عنها فان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة والا
فهو العرض العام فالخارج من القسمة هو النوع الحقيقي والخاصة الحقيقية وقد
عرفتهما فالخاصة قد يقال على عرضي مخصوص بالشيء بالقياس الى غيره كالماشي للانسان
بالنسبة الى النبات وتسمى خاصة اضافية والنوع الاضافي سيجيء فان قيل قد
قسم الخارج الى اللازم والمفارق وكل منهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الكليات
سبعا لا خمسا قلت هذا الاعتراض في غاية السقوط لان كلا من الخاصة والعرض
العام سواء كان لازما او مفارقا فله مفهوم واحد وقصد المصنف ان يقسم
الخارج بقسمين احدهما الى اللازم والمفارق والثاني الى الخاصة والعرض العام
الا انه اورد بدل قوله وهو اما خاصة او عرض عام قوله وكل منهما الفائدة و
هي التنبيه على ان كلا من الخاصة والعرض العام يكون لازما ومفارقا فبالجملة
ما لو قيل الخارج اما لازم او مفارق وايضا اما خاصة او عرض عام والانحصار
في الخمس باعتبار هذا التقسيم صحيح بل لو قسم الخارج قسم ثم اعتبر قسمة
كل منها باعتبار انه مقول على حقيقة واحدة او اكثر كان والخارج بهذا الاعتبار
منحصر في قسمين قوله الكلي قد يكون ممتنع الوجود اقول هذا اشارة
الى ان المعتبر في الكلية امكان فرض صدقه على كثيرين لا صدقه عليها بحسب

بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة والا فالعرض العام فالخاصة كلية مقولة على
ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا من حيث هو كذلك فقوله طبيعة
واحدة ليعم النوع الاخير وغيره فان بعضهم على ان الخاصة لا يكون الا للنوع
الاخير والمحققون على انها يكون للاجناس ايض حتى العالي وقوله فقط احترازا
عن الجنس والعرض العام وقوله قولا عرضيا احترازا عن النوع والفصل والعرض
العام كلي مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا من حيث هو كذلك
فقوله وغيرها احترازا عن النوع والفصل والخاصة وقوله قولا عرضيا احترازا
عن الجنس فان قلت تعريف العرض العام صادق على خواص الاجناس كالماشي
للحيوان فانه يقال على افراد الانسان والفرس وغيرهما قلت الحقيقة التي يجعل
الماشي بالنسبة اليها خاصة هو الحيوان والماشي انما يحمل عليه فقط لا على
غيره واذا نسب الى الانسان والطلق عليه وعلى غيره كان عرضا عاما والحاصل
ان قيد من حيث هو كذلك مراد في التعريفات فالماشي من حيث المقولية على
الحيوان خاصة وعلى الانسان عرض عام بل كل من الخمسة بالنسبة الى حصص
الحيوان بالنسبة الى مفهومات الحيوانات والناطق بالنسبة الى مفهوم هذا الناطق
وذاك وعلى هذا القياس نوع حقيقي فعلم بما تقدم ان الكليات خمس لانه
ان كان نفس ماهية ما تحته من الجزئيات فهو النوع والا وان كان داخلا
فيها

لب كان مع مساوي ج ايضا مسا و بالبين هذا ما اوردنا بيانه قوله وقد يقال البين كما يقال على ما يكون للاثنين فانه يلزم من تصور الاثنين تصور ضعف الواحد تصوره مع تصور الملزوم كافيا في الجزم باللزوم

يقال على اللازم الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره ويحصل الجزم باللزوم كضعف الواحد للاثنين فانه يلزم من تصور الاثنين تصور ضعف الواحد والجزم بكونه لازما للاثنين والبين بهذا المعنى اخص لانه كلما كان تصور الملزوم وحده كافيا في تصور اللازم والجزم باللزوم بمعنى انه لا يفتقر الى اكتساب شيء لا بمعنى انه لا يفتقر الى شيء غير تصور الملزوم لان الجزم باللزوم بدون تصور اللازم ح كان تصوره مع تصور اللازم كافيا بالضرورة ولا ينعكس لجواز ان يكون الجزم باللزوم موقوفا على اكتساب تصور اللازم واستحضاره بعد تصور الملزوم فغير البين بالمعنى الثاني يكون اعم والعرض المفارق اعني الذي يفارق بالفعل اما سريع الزوال واما بطيئه والا فالمفارق بمعنى ممكن الانفكاك على ما هو المعتبر في تسمية العرض المفارق قد يكون غير زايل اصلا ولهذا يندفع الاعتراض بان التقسيم الى سريع الزوال وبطيئه غير حاصر لجواز ان يكون ممكن الانفكاك لكن لا ينفك اصلا بل يدوم له قوله وكل واحد من الخارج من الماهية سواء كان لازما او مفارقا اما خاصة او عرض عام لانه ان اختص

في المصادرات من ان كل خطين مستقيمين اذا وقع عليهما خط مستقيم وكانت
الزاويتان الداخلتان في احد الجهتين اصغر من قائمتين فانهما يلتقيان في تلك
الجهة ان اخرجا لكن تلاقي المتوازيين محال فمجموع زاويتي ب ح و د ح ز ذلك
كل من المجموعين كقائمتين لما مر فاذا اسقطنا الجزء المشترك اعني زاوية ب ز
ح المشترك بين المجموعين بقي زاويتا ا ز ح و ز ح د المتبادلتان متساويتين
ضرورة انه اذا كان مجموع ا ب مساويا لمجموع ا ح كان ب مساويا لـ ح وهو المط
وايضا زاوية ذ ب الخارجة عما بين المتوازيين كزاوية ه ح د الداخلة لانها
اعني ه ذ ب الخارجة مساوية لمقابلتها اعني زاوية ا ذ ح المساوية للزاوية
ه ح ذ وذلك لان الزاويتين المتقابلتين الحادثتين عن تقاطع الخطين متساويتان
ضرورة ان المتوسطة المشتركة بينهما مع كل منهما كقائمتين متساويان باسقاط
المتوسطة المشتركة اذا تقرر هذا فلنفرض المثلث ا ح ب هكذا ولنخرج
ضلع ب ح الى د ولنخرج من نقطة ح خط ح ه موازيا لخط ا ب فزاوية ا ح ه
مساوية للزاوية ا لكونهما متبادلتين وزاوية ه ح د مساوية لزاوية ب لكونهما
خارجة وداخلة فاذن جميع زاوية ا ح د الخارجة متساوية لزاويتي ا ب الداخلتين
وزاوية ا ح د مع زاوية ا ح ب مساوية لقائمتين لما مر فيكون مجموع الزوايا
الثلث الداخلة في المثلث مساوية لقائمتين لانا نكون ح مع ح مساويا

وسط الحجاب يكون تبيينا لجواز ان يتوقف على حدس او حس او تجربة او غير ذلك

فلا ينحصر اللازم في البين وغيره وقوله كتساوي الزوايا الثلث للمثلث للقائمتين اللام

في للقائمتين متعلق بتساوي وفي للمثلث مثلها في قولنا كالانقسام بمتساويين

للاربعة اي كلزوم الانقسام بمتساويين لها فالمثلث ملزوم وكون زواياه

الثلث متساوية لقائمتين لازم غير بين له ولنذكر لبيانه مقدمتين الاولى اذا

وقع خط مستقيم على اخر فالزاويتان الحادثتان ان كانتا متساويتين سميتا

قائمتين والخط الواقع عمودا هكذا والا فالاصغر تسمى حادة والاعظم منفرجة هكذا

وهما متساويتان لقائمتين لانا نقيم خط ه ب على ج عمودا هكذا فتحدث قائمتان

فيكون زاوية اب د اعظم من قائمة بمقدار اب ه وزاوية اب ج اصغر من قائمة

بتلك المقدار بعينه فيكون زاويتا اب د و اب ج متساويتين لقائمتين

بالضرورة الثانية اذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين متوازيين اعني

اللذين كانا بحيث لو اخرجا الى غير النهاية لم يتلاقيا في جهة ولم يتفاوت بعد ما بينهما

كخط ه ح على خطي اب ج د هكذا فالمتبادلتان اعني زاويتي ا ز ح و د ح ز

متساويتان لان مجموع الزوايا الاربع فيما بين المتوازيين معادلة لاربع قوائم

والثنتان من هذه الاربع في كل من جهتي خط ه ح كقائمتين والا لكانتا

في جهة اصغر من القائمتين فيلزم تلاقي المتوازيين في تلك الجهة لما ذكر اقليدس

الثالث من اقسام الكلى وهو ما يكون خارجا عن ماهية ما تحته من الجزئيات

ان امتنع انفكاكه عن الماهية الماخوذة من حيث هي هي او مع عارض من العوارض

فهو اللازم والا فهو العرض المفارق واللازم ان كان امتناع انفكاكه عن الماهية

من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض فهو لازم الماهية كالضحك بالقوة

للانسان وان كان عن الماهية مع عارض الماهية مخصوص ويمكن انفكاكه عن

الماهية من حيث هي هي ~~ويمكن انفكاكه عن الماهية~~ فهو لازم الوجود كالسواد

للحبشى وانما قيدناه بامكان الانفكاك عن الماهية من حيث هي هي ليصلح جعله

قسيما للازم الماهية والا فلازم الماهية لازم الوجود ضرورة وانما اخذنا

الماهية في تفسير اللازم اعم من المجردة والمخلوطة ليصح جعل لازم الوجود قسما

منه واللازم مطلقا اما بين وهو اللازم الذى يكون تصوره مع تصور الملزوم

كافيا في جزم الذهن باللزوم بينهما بمعنى انه لا يتوقف على وسط برهانى سواء

تفقف على حدسى او تجربة او نحو ذلك او لم يتوقف واما غير بين وهو الذى

يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما الى وسط وهو ما يقارن بقولنا لانه

حين يقال لانه كذا اعنى ما يجعل محمولا للموضوع الذى هو اسم ان الداخل عليها لام

الاستدلال على ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه كما في العالم حادث لانه متغير ومما

ذكرنا من تفسير كون تصورهما كافيا يندفع الاعتراض بان ما لا يتوقف على

وا

الى الاخر بوجه اخر كالهيولى والصورة ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون

في مفهوم احدهما ما تفيض الاحتياج من غير عكس لانهما وان تساويا في الصدق لكنهما

متغايران في المفهوم الثاني الجنس العالي كالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين

فاحدهما ان كان عرضا كان العرض مقوما للجوهر ومحمولا عليه بالمواطاة اذ الكلام في

الجزء المحمول وان كان جوهرا فان كان الجوهر بنفس حقيقته كان الجزء عين الكل

ولزم تقدم الشيء على نفسه وان كان داخلا فيه كان الشيء جزءا لنفسه لان جزء

الجزء جزء وان كان خارجا عنه وهو محمول عليه كان عارضا له اذ المحمول الخارج عارض

فيكون جزء الجوهر الشيء الذي حقيقة الجوهر عارض له وحقيقة الجوهر مركب

بين الامرين المتساويين الذين احدهما ذلك الشيء وذلك الشيء يمتنع ان يكون

عارضا لنفسه فتعين ان يكون العارض له هو الامر الاخر من المتساويين فلا

يكون العارض بتمامه عارضا وهو مح مثلا الجوهر مركب من آ و ب وآ شيء عرض

له الجوهر الذي حقيقته آ و ب ويمتنع ان يكون آ عارضا لنفسه فتعين ان يكون

العارض له هو الجزء الاخر اعني ب فلا يكون العارض بتمامه عارض وهذا مح

وجوابه منع استحالة ذلك في العارض بمعنى المحمول الخارج فان كل ماهية

مركبة من الجنس والفصل وهو بالنسبة الى احدهما عارض لا بتمامه كالانسان

للحيوان او للناطق وهذا اكثر من ان يحصى قوله واما الثالث الخ اقول

في الوجود فلما كان تميزه عن المشاركات في الوجود مبنيا على احتمال
تركب الماهية من امرين متساويين ولم يعرف لهذا المعنى تحقق اهمله المصنف في
تقسيم الفصل الى البعيد والقريب وجعل القريب ما كان مميزا عن المشارك في
الجنس البعيد كالحساس والا فالقريب ما يميز جميع المشاركات في الجنس او في
الوجود والبعيد ما يميز عن بعضها وكون تمييز الفصل عن المشارك في الوجود
مبنيا على الاحتمال المذكور انما هو على تفسير الامام الكلام الاشارات واما على
تفسير الحكيم المحقق فليس مبنيا عليه لانه قال مراده ان الفصل يميز الشيء عما
يشاركه في الجنس فقط او عما يشاركه في الوجود سواء كان مشاركا له في الجنس
اولا وتحقيقه ان فصل الشيء ان اختص بجنسه كالحساس للحيوان بالنسبة الى
الجسم النامي كان مميزا عما عداه مما يشاركه في الوجود وان لم يكن مختصا بالجنس
كالناطق للانسان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كالملائكة مثلا
فهو يميز الانسان عن جميع ما يشاركه في الجنس اعني الحيوان لا عن جميع ما يشاركه في
الوجود اذ لا يميزه عن الملائكة وقد يستدل على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين بوجهين الاول انه لا بد في اجزاء الماهية الحقيقية من احتياج البعض
الى البعض واحتياج كل الى الاخر دور واحتياج احدهما الى الاخر فقط ترجيح بلا
مرجح لانهما ذاتيان متساويان وجوابه منع لزوم الدور لجواز احتياج كل

الى الاخر

وشئ اخر وتميز الماهية عما يشاركها فيهما اضيف اليه لفظ اى فقلنا اى حيوان هو

سؤال عما يميزه عن المشاركات والحيوان واى وجود هو سوال عما تميزه عن

المشاركات فى الوجود فخرج بقوله فى جواب اى شئ هو الجنس والنوع فالعرض

العام وبقوله فى جوهره اى فى ذاته وحقيقته الخاصة لانها انما تفيد التميز

العرضى وانما قال على الشئ ليشمل المتفقة الحقيقة كالفصل القريب والمختلفة

الحقيقة كالفصل البعيد وانما قال يحمل دون يقال كما فى ساير الكليات لانهم ذكروا

ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس فكان فيه مظنة ان يتوهم ان الفصل لا يحمل

عليه لامتناع حمل العلة على المعلول فصرح بلفظ الحمل ازالة لهذا الوهم ولما كان

الفصل ذاتيا يميز الماهية عما يشاركها فى جنس او وجود فلو تركب ماهية كالجنس

العالى والمفرد او الفصل من امرين متساويين كان كل منهما فصلا لانه ذاتى

مميز الماهية عما يشاركها فى الوجود ويحمل عليها فى جواب اى موجود هو والقدماء

حتى الشيخ فى الشفا جعلوا الفصل مميزا عما يشارك فى الجنس حتى ان كل ماهية

له فصل يكون له جنس اذ المشاركة فى الوجود لا تفتقر الى التميز بالفصل والا لزم

التسلسل لان الفصل ايضا موجود فالتميز عنه يحتاج الى فصل اخر لكن لما لم يتم

البرهان على انحصار الذاتى فى الجنس والفصل بهذا المعنى عدل عنه الشيخ فى

الاشارات وتبعه المتاخرون وجعل الفصل مميزا عن المشاركة فى الجنس او

الى المساواة ولا يندفع المنع ثم الذاتي على تقدير ... الخارج يكون مساويا لتمام

مشترك ما بين الماهية ونوع اخر بمعنى ان لا يكون ذاتيا لما يباين تمام المشترك كان

فصلا قريبا للجنس اعني تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع لانه ذاتي يميز الجنس

عن جميع ما يشاركه في الجنس او في الوجود مما ليس هو ذاتيا له وقوله فكيف ما كان

الذاتي ليس تمام المشترك اي سواء كان مختصا بالماهية او بعضا من تمام المشترك اي

سواء كان مختصا بالماهية او بعضا من تمام المشترك مساويا له فيه تميز الماهية عن

كل ما يشاركه اعني اذا كان مختصا للماهية او عن بعضه اعني اذا كان بعضا من تمام المشترك

مساويا له في جميع جنس اعني اذا كان للماهية جنس او في الوجود اعني اذا لم يكن لها

جنس وذلك لان الدليل وهو قوله ان لم يكن تمام المشترك لم يدل الا على انه يميزها هي

في الجملة من غير دلالة على انه يميزها عن جميع المشاركات حتى يكون قريبا او عن المشاركات

في الجنس حتى يلزم ان يكون لكل ذي فصل ذا جنس واياما كان فذلك الذاتي فصل

للماهية لانا لا نعني بالفصل الا ذاتيا لا يكون تمام المشترك ويميز الماهية في الجملة

ولا يرد الجنس لانه تمام المشترك ولا مثل الجوهر الناطق بالنسبة الى الانسان مثلا

لان الكلام في الاجزاء المفردة والاولى منع افادة الجنس التمييز قوله ورسموه

اقول ورسموا الفصل بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره

من حيث هو كذلك والطالب باي شيء يطلب ما لا يكون تمام المشترك بين الماهية

وبي اه

لانه لزوم التسلسل بل ينقطع بتمام مشترك بين الماهية وبين نوع مباين لها

ويكون ذاتي الماهية اعم من تمام المشترك الاول لكونه ذاتيا له وللنوع الثاني و

من تمام المشترك الثاني لكونه ذاتيا له وللنوع الاول الذي بازاء الماهية ويتحقق

مباينة تمام المشترك الثاني للنوع الاول باشتماله على ذاتي لا يوجد في النوع الاول

مثلا يكون النامي اعم من تمام المشترك بين الانسان والفرس اعني الحيوان لكونه

ذاتيا له وللشجر المباين له واعم من تمام المشترك بين الانسان والشجر لكونه ذاتيا

له وللفرس المباين له من جهة انه يشترك الانسان والشجر في ذاتي لا يوجد في الفرس

وليكن هي منتصب القامة مثلا فيكون تمام المشترك بين الانسان والشجر هو

الجسم النامي المنتصب القامة والنامي اعم منه لشموله الفرس واعم من الحيوان لشموله

الشجر فلا تسلسل ولا انتهاء الى المساوات فعلى هذا جنس جنس الماهية لا يجب

ان يكون جنسا لها لجواز ان لا يكون تمام المشترك بينها وبين نوع ما كالجسم

النامي للانسان لا يقال الذي في كل مرتبة ان كان ذاتيا للنوع مباين لجميع ما حصل

من التمامات تسلسل والا لكان فصلا لافادته التميز في الجملة اذ ليس جزء لجميع

الماهيات المتعدده ضرورة تعدد البسايط لانا نقول هذا برهان برأسه تقريره

الذاتي ان كان تمام المشترك لكان جنسا والا لكان فصلا لانه ليس بجزء لجميع

الماهيات لوجود بسايط كثيرة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولو سلم فلا يفيد الانتهاء

بالمجاز لان اللفظ الدال على جزء من حده فهو يشبه الجزء كالفلك والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق وهذا بحث نفيس اغفله المتاخرون فليحافظ عليه قوله والا او[2] اى وان لم يكن الداخل فى الماهية يعنى ذاتيها تمام المشترك بين الماهية وبين نوع اخر يباينها فهو فصل لها لان انتفا كونه تمام المشترك اما بانتفاء الاشتراك اى كونه ذاتيا لها ولغيرها فيكون ذاتيا مختصا بالماهية بمعنى ان لا يكون ذاتيا لماهية اخرى بان لا يوجد فيها فصلا اصلا او يوجد عارضا او جزء غير محمول فيكون فصلا قريبا يميز الماهية عما ليس هو ذاتيا له واما بانتفاء التمامية فيكون بعضا من تمام المشترك اى ذاتيا له ولا يكون مباينا له هو ظ ولا اخص منه مطلقا او من وجه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء بل لا بد من انتهاية الى ما يساويه تمام مشترك ما بين الماهية وبين نوع آخر يباينها اى الى ما يكون ذاتيا التمام المشترك دون نوع اخر مباين له لانه اذا كان اعم بمعنى كونه ذاتيا لتمام المشترك ولنوع اخر مباين له كان ذاتيا للماهية المفروضة وذلك النوع ولا يكون تمام المشترك بينهما لان التقدير انه ليس تمام المشترك بين تلك الماهية وبين نوع ما مباين لها بل يكون بعضا منه اى ذاتيا له ويعود الكلام السابق حتى ينتهى الى ما يساويه والا لزم التسلسل اى تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقلها مع ان الكلام فى الماهية المعقولة وقد اندفع بهذا التقرير كثير من الاعتراضات الان لقائل ان يقول

اهمله

لا نم

المحمولية مثلا الحيوان المأخوذ بشرط ان يدخل فيه الناطق نوع وبشرط ان لا يدخل فيه الناطق
رده
جزء والمأخوذ بحيث يمكن ان يعرض له الجزئية والنوعية جنس ومحمول وتحقيق ذلك مثلا و
الشيخ في الشفاء وملخصه المحقق في شرح الاشارات وهو ان من الكليات ما قد يتصور
معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون
بشرط
معناه الاول مقولا على ذلك المجموع حالة المقارنة بينهما ومنها ما قد يتصور معناه لا
ان يكون وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا
على ذلك المجموع حالة المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل مبهما محتملا
ان يقال على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما يتعلق اليه وقد يكون متحصلا غير
مبهم ولا محتملا لان يقع على اشيا مختلفة الحقيقة والكلي باعتبار الاول مادة والثاني جنس
طق
والثالث نوع مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به النا
مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه كان حيوان مادة
وان اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث انه يحتمل ان يكون انسانا او فرسا
بشرط
وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ
نسان
ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء للا
ويتقدمه تقدم الجزء على الكل في الوجودين والثاني ليس بجزء له لان الجزء على الكل في
الوجودين والثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة بل يقال انه جزء

الحقيقة بالاشتراك سواء يقال عليها ام لا واما معقوليته عليها وكونه صالحا لذلك فمما يعرض لها بعد تقومها وهكذا في ساير الكليات كذا في شرح الاشارات و بهذا يمكن ان يمنع ما يقال من ان ذكر الكلي مستدرك في التعريفات وان يمنع انها حدود لان الكليات امور اعتبارية حصلت مفهوماتها ووضعت اسمائها بازائها فلا يكون لها حقايق غير تلك المفهومات يعني المقول على كذا في جواب كذا وقوله وهو قريب تنبيه على انقسام الجنس الى القريب والبعيد بمرتبة واحدة او اكثر لان الحد التام يشتمل على الجنس القريب لا محالة والناقص قد يشتمل على البعيد فكلما كان مراتب البعد اقل كان الحد احسن لاشتماله على ذاتيات اكثر والضابط ان عدد الاجوبة يزيد دائما بواحد على مرتبة البعد لان الجنس القريب جواب ولكل بعد من المرتبة جواب ومعنى البعد بمرتبة ان يكون بين الماهية وذلك الجنس جنس واحد هو القريب وبمرتبتين ان يكون بينهما جنسان احدهما قريب والاخر بعيد وثلث مراتب ان يكون بينهما ثلاثة اجناس قريب وبعيدان وعلى هذا القياس فان قيل كون الجنس جزء للماهية ومقولا عليها غير معقول لان الجزء مقدم على الكل في الوجودين والمحمول متحد الوجود بالموضوع في الخارج قلت ليس المراد بكون الجزء محمولا انه من حيث انه جزء يكون محمولا بل المراد ان معروض الجزئية هو معروض

المحمولية

الكلي داخلا في ماهية ما تحته من الجزئيات ويسمى الذاتي فهو اما جنس او فصل
لانه ان كان تمام الجزء المشترك بين تلك الماهية وبين نوع اخر مباين لها
فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة لانه يقال في جواب السؤال بما
هو عن الماهية وذلك النوع ضرورة انه تمام الحقيقة المشترك بينهما ولا يقال
في جواب السؤال بما هو عن احدهما لانه ليس تمام حقيقته والمراد بتمام الجزء المشترك
الذي لا يكون وراءه امر داخل في الماهية وذلك النوع كالحيوان بالنسبة الى
الانسان والفرس وكالجسم النامي بالنسبة الى الانسان والشجر بخلاف الجسم
النامي بالنسبة الى الانسان والفرس فانه ليس تمام المشترك بينهما لان تمام
المشترك بينهما الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ويسمى ذلك الجزء المقول
في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة جنسا ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك فالكلي جنس وقوله مختلفين
بالحقيقة يخرج النوع والخاصه والفصل القريب وتخصيصه باخراج النوع
على ما في الشرح فقط تحكم وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل البعيد والعرض العام
لا الخاصه لانها ليست بداخلة وانما كان هذا التعريف رسما لان الكلي وان كان
جنسا للجنس لكن المقول على كثيرين او عارض له غير مقوم له وانما ذكره ليتعلق
به لفظ على كذا وفي الجواب كذا وذلك لان الجنس في نفسه هو الكلي الذي المختلفة

وقوله متفقين بالحقايق في جواب ما هو والكلي جنسها احتراز عن الجنس

فانه يقع على كثيرين مختلفين بالحقايق وفيه نظر لان كل قيد انما يخرج ما ينافيه

لا ما يغايره ولا تنافي بين المقول على المختلفة الحقيقة والمقول على المتفقة

الحقيقة فان الجنس كما يقع على الكثرة المختلفة الحقيقة يقع على الكثرة المتفقة

الحقيقة لكن اذا كان معها كثرة اخرى مختلفة الحقيقة كقولنا ما زيد وعمرو

وهذا الفرس وذاك الفرس فلا بد من قيد فقط ليخرج الجنس وقوله في جواب

ما هو احتراز عن الفصل والخاصة والعرض العام ومما يجب التنبيه له ان قيد

من حيث هو كذلك مراد في تعريف الكليات الخمس لانها امور اضافية

تختلف بالاعتبار فان اللون جنس للاسود وفصل للكيف ونوع للمكيف و

خاصة للجسم وعرض عام للحيوان فالنوع هو المقول على ما ذكر من حيث هو

كذلك واما من حيثية اخرى فيجوز ان يكون جنسا او غيره فان قيل ان اراد

بالكثيرين الموجودين في الخارج خرج عن التعريف الانواع المعدومة كالعنقا

مثلا وان اراد الاعم صار قوله على واحد ضايعا لان النوع المنحصر في شخص

مقول على كثيرين متوهمين اجيب بان ما هو سؤال عن الذات والحقيقة وقد

صرحوا بانه انما يكون بعد الثبوت حتى لو لم يعرف وجود المسئول عنه كان سؤال

عن مفهوم الاسم فقط لا عن ماهيته قوله وان كان الجواب اي ان كان

الكلي والكلي الجزئي

والاول هو المقول في جواب ما هو وهو اما ان يكون مقولا بحسب الخصوصية

المحضة كالحد بالنسبة الى المحدود او بحسب الشركة المحضة كالجنس بالنسبة

الى الانواع او بحسب الشركة والخصوصية معا كالنوع بالنسبة الى الافراد ولما

كان على التقسيمات اشكالات عدل المص عنه الى التقسيم بوجه آخر سقط عنه الحد

بالنسبة الى المحدود لانه مركب والكلام في الكلي المفرد وهو ان الكلي اما ان يكون

تمام ماهية ما تحته من الجزئيات او داخلا فيها او خارجا عنها والاول هو النوع

كالانسان فانه تمام ماهية زيد وعمرو وغيرهما من الافراد الانسان لان الماهية

ما به يجاب عن السؤال بما هو وما هو سؤال عن حقيقة الشيء التي هو بها هو

والذي يفضل في افراد الانسان على الانسانية هي العوارض المشخصة الغير الداخلة

في السؤال بما هو فالنوع ان تعدد افراده كان مقولا في جوابه ما هو بحسب الشركة

والخصوصية كالانسان فانه يقال في جوابه ما زيد خاصة وكذا في جواب ما بكر

خاصة وكذا في جواب ما زيد وعمرو وبكر وان لم يتعدد كان مقولا في جواب ما هو

بحسب الخصوصية كالشمس المقول في جواب ما النير العظيم دون الشركة اذ ليس

لها فرد آخر فتعريف النوع المنطبق على القسمين انه كلي مقول على واحد او على كثيرين

متفقين بالحقائق في جواب ما هو والكلي جنس والمقول على واحد اشارة الى

النوع المنحصر في شخص واحد وقوله او على كثيرين اشارة الى النوع المتعدد الاشخاص

(الاعظم)

فيه فيكون مفهوم الجزئي مانعا وغير مانع وهو محال الثالث ان التصور عبارة
عن حصول صورة الشيء في العقل فاضافته الى المفهوم يقتضي ان يحصل للصورة
صورة في العقل حتى يطرد عليه الكلية والجزئية وليس كذلك والجواب عن الاول
ان معنى شركة الكثيرين ان يكون الكثيرون افراده ويعتبر هذه مطابقا لها
صادقا عليها والصورتان الحاصلتان في ذهن زيد وعمرو ان اخذتا مع
قطع النظر عن الاضافة الى المحلين فهما متحدان بالذات والمفهوم ولا
بينهما حتى يحقق المطابقة وان اخذتا مع اعتبار الاضافة الى المحلين فلا نم التطابق
والتصادق بينهما وعن الثاني انه لم يلزم مما ذكرنا الا ان يكون الجزئي عبارة
عن مفهوم ما يمنع الشركة وصدق عليه انه لا يمنع شركة افراد ذلك
المفهوم فيه ولا نم استحالة ذلك وتحقيقه ان مفهوم ما يمنع الشركة معنى
كلي هو مفهوم لفظ الجزئي لا مفهوم زيد ولا عمرو مثلا وما صدق عليه ذلك
المفهوم معنى يمنع شركة المشتركين الكثيرين وهو مفهوم زيد وعمرو مثلا
لا مفهوم لفظ الجزئي فيكون ما يمنع الشركة مفهوما له افراد كثيرة وهو بين
الاستقامة وعن الثالث ان التصور قد يطلق على حصول الشيء في العقل
كما في تصور معنى الوجوب والامكان مثلا قوله والكلي الخ اقول ذكر القدماء
ان الكلي بالنسبة الى الشيء اخر اما ان يكون تمام حقيقته او داخلا فيه او خارجا عنه

او بواسطة الالات اما كلى او جزئى لانه ان كان نفس تصوره مانعا من وقوع

الشركة على كثيرين فيه فهو جزئى والا فكلى والمراد باشتراك كثيرين فيه انه يمكن فى

العقل ان يفرضه صادقا على كثيرين ومطابقا لها سواء كان مطابقا فى نفس الامر

وجود

او لا وسواء فرضه العقل او لم يفرضه فيدخل فيه الكليات الفرضية مثل اللاشئ واللا

واللاممكن واللامكان التصور بخلاف زيد فان معناه ذات هذا المشار اليه

وهو مما يستحيل العقل ان يفرضه صادقا على كثيرين فقوله نفس تصوره توضيح

وتنبيه على ان المعتبر فى الجزئية هو منع الشركة بالنظر الى نفس التصور من غير نظر

تابد

الى شئ من خارج حتى لو كان من الكليات ما يمنع الشركة بالنظر الى نفس التصور

الى

من غير نظر الى شئ من خارج حتى لو كان بدليل من الخارج لم يقدح ذلك فى كليته

جهة

وقع فى بعض النسخ نفس تصور معناه وهو سهو وانما وقع فى الاشارات من

انه جعل المقسم الى الكلى والجزئى هو اللفظ واللفظ الدال على الجزئى والكلى كزيد

والانسان يسمى جزئيا وكليا بالعرض والتبعية تسمية الدال باسم المدلول و

صله

ههنا سؤالات الاول ان كل جزئى اذا تصوره طايفة فالصورة الجزئية الحا

و

فى الذهن زيد مثلا مطابقا للصور التى فى اذهان الاخرين فيجب ان يكون كليا

ع

الثانى ان ما يمنع نفس تصوره من الشركة لا يصلح تعريفا لمفهوم الجزئى لامتنا

صدقه عليه لان مفهوم الجزئى كلى ولا شئ من الكلى يمنع نفس تصوره من الشركة

كقم او كف النفس عنه كلا تقم دل الدلالة اى وضعية فهو مع الاستعلاء امر

ويدخل فيه النهى ومع الخضوع سوال ودعاء مع التساوى التماس فالالتماس

فى العرف انما يطلق على ما يكون مع تواضع قال مع التساوى وتقييد الدلالة

بالوضعية احترازا عن مثل ليت زيدا قايم فانه يدل على طلب قيامه لكن لا بحسب

الوضع بل من حيث ان التمنى يتضمنه وليس احترازا عن الاخبار الدالة على طلب

الفعل مثل اطلب منك القيام لان التقسيم انما هو على تقدير عدم احتمال

الصدق والكذب والخبر خارج عنه وان لم يدل على طلب الفعل فهو التنبيه

ويندرج فيه التمنى وهو اظهار محبة الشىء ممكنا كان او محالا والترجى وهو

اظهار ارادة الشىء الممكن او كراهته والقسم والنداء والاستفهام والتعجب ونحو

ذلك وهذا اصطلاح لا مشاحة فيه لكن الكلام بعد محل النظر واما المركب الغير

التام فاما تقييدى ان كان الثانى قيدا للاول كالحيوان الناطق وحصره على

المركب من الموصوف والصفة واما غير تقييدى كالمركب من اسم واداة نحو فى الدار

او كلمة واداة نحو قد قام من قد قام زيد قوله الفصل الثانى الخ اقول

الصورة الحاصلة فى العقل من حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث

انها تحصل من اللفظ فى العقل سميت مفهوما فان كان اللفظ الذى ما زايد

مفردا فهو مفرد والا فهو مركب فالمفهوم سواء كان حصوله عند العقل بالذات

او بالة

بالمطابقة بكا اخذ الوضع اعم من الشخصي والنوعي على ما مر قلت لا حاجة الى
ذلك فان المجاز ايضا دال بالمطابقة لكن لا بالنسبة الى المعنى المجازي فافهم
دال اللفظ ما مر كان تقسيما للفظ بالنسبة الى المعنى واما تقسيمه
بالنسبة الى لفظ اخر فهو انه اما مرادف له او مباين له لانهما ان اتحدا في المفهوم
فمترادفان والا فمتباينان سواء كان معناهما متحدين بالذات كالانسان والناطق
والسيف والصارم او لا كالانسان والفرس [illegible] والمركب الخ [illegible] المركب تام
ان صح السكوت عليه اي لا يحتاج المحكوم في الافادة الى لفظ اخر ينتظره السامع مثل
احتياج المحكوم عليه الى المحكوم به وبالعكس سواء افاد فائدة جديدة كقولنا زيد
قائم او لا كقولنا السماء فوقنا او غير تام ان لم يصح السكوت عليه خبر ان احتمل
الصدق والكذب والا فانشاء والمراد احتمالهما بحسب المفهوم مع قطع النظر
عن الخارج بمعنى ان السامع اذا نظر الى مجرد انه اثبات شيء لشيء او نفيه
عنه لم يمنع كونه مطابقا للواقع كما لم يمنع كونه غير مطابق له فيدخل فيه ما يكون
صدقا محضا كقولنا السماء فوقنا وكذبا محضا كقولنا اجتماع النقيضين ممكن
في الخارج والصدق عبارة عن مطابقة الحكم للواقع والكذب عبارة عن عدمها
ومعرفة هذا المعنى لا يتوقف على معرفة الخبر حتى يكون تعريفه بما يحتمل الصدق
والكذب دورا والانشاء ان دل على طلب الفعل اي الذي اشتق منه اللفظ

مجملا كالعين للمباصرة والجارية والذهب وان لم يكن للمعاني على السوية بل وضع
اولا لاحدها ثم نقل الى الاخر لمناسبة بينهما فاما ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى
انه يستعمل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع والاصطلاح اولا فان ترك سمى منقولا
وينسب الى الناقل وان لم يترك فحال استعماله في المعنى الاول الموضوع هو له يسمى
حقيقة لثبوته في مكانه الاصلي وحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل اليه يسمى
مجازا لتجاوزه عن مكانه الاصلي وظ هذا الكلام مشعر بان الحقيقة والمجاز يجب
ان يكون مما يتكثر معناه وان لكل حقيقة مجازا وليس كذلك اذ الاسم الذي
له معنى واحد ولم ينقل الى غيره فهو حقيقة عند استعماله فيه واكثر هذه الاقسام
مما يجري في غير الاسم لا سيما الكلمة فانما يكون متواطيا كذهب ومشككا كوجد
ومشتركا كضرب ومنقولا كصلى وحقيقة كنطق الانسان ومجازا كنطق الحال بمعنى
دلت ولذا قال الشيخ في هذا المقام في الشفاء اعلم انا نعني بالاسم هٰهنا كل لفظ
دال سواء كان ما يخص باسم الاسم او كان ما يخص باسم الكلمة او الثالث
الذي لا يدل الا بالمشاركة فان قلت بهذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطي
والمشكك والمشترك يكون حقيقة ومجازا مثلا قلت قيد الحيثية مراد في هذه
التعريفات اعني الاسم من حيث انه وضع لتشخص علم ومن حيث انه مستعمل في
مفهومه الاصلي حقيقة وقس على هذا فان قلت قد جعل المجاز من اقسام الدال

بالمطابقة

منذ بره وهو معنى كلي والتشخص انما يكون بحسب الخارج لا بالنظر الى مفهوم اللفظ
وان لم يتشخص معناه بل امكن صدقه على كثيرين فان كان حصول ذلك المعنى في
افراده الذهنية والخارجي على السواء سمي الاسم متواطيا لتوافق الافراد فيه كالانسان
الحاصل معناه في الافراد الخارجية والشمس الحاصل معناه في افرادها الذهنية
وان لم يتساوى افراده في حصول ذلك المعنى بل كان حصوله في بعض الافراد اولى واقدم
واشد من حصوله في بعض الاخر سمي اللفظ مشككا لانه يشكك الناظر ويوقعه
في الشك وتردد انه من التواطي بناء على اشتراك الافراد فيه معنى او من المشترك بناء على تفاوت
ما بينها كالوجود فانه في الواجب اولى لكونه من ذاته واقدم لكونه علة للممكنات
واشد لكون اثاره اكثر من اثار الممكنات فان قلت كثير من المفهومات ما يوجد لبعض
افراده تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس بمشكك قلت ليس المراد بالاولوية
والاقدمية والاشدية في الموجود بل في الاتفاق بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل
اذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد اولى بهذا المفهوم او اقدم او اشد
فافراد الانسان ليست كذلك لان مطابقة الانسان لجميعها على السوية والتقدم
انما هو في وجودها فافهم وان كان الثاني اي ان كان معنى الاسم كثيرا فان كان
وضع لتلك المعاني الكثيرة على السوية بان وضع لهذا كما وضع لذلك ولم يعتبر
النقل من احدهما الى الاخر سمي اللفظ بالنسبة الى جميع المعاني مشتركا والى احدها

صوكلات
ليس مما يخبر بمعناه معبّرا عنه بمجرد لفظه لكن بلفظ اخر كقولنا الانسان وكذا الموصول

لانه الذّى قام بمعنى القايم او صاحب القيام واما فى الافعال الناقصة فلاشكال

واداته والالتزام كونها ادوات ينافى تصريحهم بكونها كلمات وجودية فان قلت

لم قدم فى التّقسيم الاداة على الكلمة والكلمة على الاسم قلنا اذا كان احد شقى التّرديد

قسما واحدا والاخر مشتملا على التّقسيم الى القسمين كان الاول لافراده وبساطته

اولى بالتّقديم فلهذا قدم الاداة ثم قدم الكلمة لان قيودها وجودية بخلاف الاسم

قوله وح الخ اقول الاسم اما ان يكون معناه واحدا او كثيرا ومعنى وحدته

ان يكون المعنى الذّى يقصد باللّفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى

لوجرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذّوات التى يصدق عليها ذلك المفهوم

فان الحيوان سواء اطلق على الفرس او الانسان او غيرهما لا يراد به الا الجسم

النامى الحساس المتحرك بالارادة ومعنى كثرته ان يكون المفهوم والمقصود

منه عند استعماله فى احد المعنيين غيره عند استعماله فى المعنى الاخر فان كان

واحدا فان تشخص ذلك المعنى اى ان كان بحيث يمنع نفس تصوره من الشركة

فيه يسمى الاسم علما لكونه علامة دالة على شخص معين واما المضمرات والاسماء

الاشارة مثلا فليست مفهوماتها التى وضعت هى لها متشخصة لان لفظ انا

مثلا موضوع للمتكلم من حيث هو متكلم ولفظ هذا موضوع لمشار اليه مفرد

مذكر

زيد لا قايم او لم يصلح كفي في قولنا زيد في الدار فان المخبر به متعلق الظرف وان صلح

لان يخبر به وحده فان دل بهيئته ما الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف الاصلية والزايدة

وحركاتها وسكناتها على زمان معين من الازمنة الثلث بحسب اصل الوضع فهو

الكلمة والا فهو الاسم فقوله بهيئته احتراز عن الاسماء الدالة بحسب الجوهر على احد

الازمنة كالامس والغد وهذا انما هو في لغة العرب واما في لغة العجم فالدالة على الزمان

ليست بالهيئة اذ قد يتحد الهيئة مع اختلاف الزمان كقولنا امد وايد فان

اردنا التعميم قلنا الكلمة ما يدل بهيئته على الزمان او كان مرادفا لذلك وقوله

على زمان معين تحقيق لماهية الكلمة تنبيه على ان المضارع بهيئته يدل على الحال

او الاستقبال على التعيين والالتباس من جهة الاشتراك في الوضع وقولنا بحسب

اصل الوضع ليدخل فيه الافعال الانشائية التي لم يقصد بها احد الازمنة فان

قلت من المفردات ما لم يصلح للاخبار به وحده وهم يعدونها اسماء كالموصولات

والضماير في مثل غلامي وغلامك او كلمات مثل كان واخواتها قلت معنى قولهم

الحرف لا يخبر به انه لا يخبر بمعناه معبرا عنه بلفظه كما ان معنى قولهم ان الفعل لا يخبر عنه

انه لا يخبر عن معناه معبرا عنه بمجرد لفظه والا فلفظ الحرف يخبر به كقولنا الحرف في ولا

ولفظ الفعل يخبر عنه كقولنا بعض ضرب فعل ماض وكذا المعنى اذا لم يعبر عنه بمجرد

لفظه كقولنا بعض ما لا يخبر به معنى في ومعنى ضرب لا يخبر عنه فالضمير في غلامي مثلا

ان كل لفظ المفصل لول التزاحي فلمدلول مطابقي فيلزم ان يكون لجزء اللفظ مدلول

مطابقي هو جزء المعنى المطابقي لتمام اللفظ فيكون الدال على جزء المعنى الالتزامي

دالا على جزء المعنى المطابقي لكن بتقدير تمام الوجوه الاربعة فهي انما تدل على

انه يصح تقيد الدال بالتضمن او الالتزام والمطابقة بيان سبب العدول عن الاطلاق

الى التقييد بالمطابقة ولا يدل على شيء من الوجوه فان قلت الوجه الثاني يدل

عليه لانه اذا اطلق الدلالة صدق على المركب الموضوع لمعنيين في بسيطين انه

لا يدل جزء لفظ على جزء معناه اعني معنى التضمن وكذا في اللازم البسيط قلت اذا

اعتبر في المركب دلالة الجزء على جزء المعنى بوجه من الوجوه كان المعتبر في الافراد

عدم الدلالة من كل الوجوه ليصح التقابل اعني ان يكون المفرد ما لا يقصد بجزئه

الدلالة على جزء المعنى لمطابقة فلا تضمنا ولا التزاما وهذا لا يصدق على المركب

المذكور لانه مما يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى في الجملة اعني المطابقي

وهو وان لم يصلح لما كان التعريف باعتبار المفهوم ومفهوم المركب وجودي

ومفهوم المفرد عدمي والاعدام انما تعرف بملكاتها قدم المركب في التعريف ولما

كان التقسيم بحسب الذات وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه

اليه قدمه في التقسيم وحصره في الادات والكلمة والاسم لانه ان لم يصلح لان

يخبر به وحده اي من غير ضميمة فهو الادات سواء صلح اخبارا مع ضميمة كلا في قولنا

فيكون مركبا

زيد

ضرورة انتقاض المفرد باللفظ المركب من الجنس والفصل فانه يدل على كل واحد

منهما بالتضمن وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام ولا يقصد بشيء من جزئه

شيء من اجزاء معنى الجنس والفصل ولا شيء من اجزاء اللازم الذهني مع انه مركب

الرابع ما ذكره الشارح من ان الافراد والتركيب قد يتحقق بالنسبة الى المعنى المطابقي

دون التضمني والالتزامي كما في المركب الذي جزاؤه بسيطان ولازمه الذهني بسيط

واما بالنسبة الى المعنى التضمني او الالتزامي قد يتحقق الا اذا تحقق بالنسبة الى

المعنى المطابقي لانه متى دل جزء اللفظ على جزء المعنى التضمني او الالتزامي دل على

جزء المعنى المطابقي اما الاول فلان جزء الجزء جزء واما الثاني فلامتناع تحقق

الالتزامي بدون المطابقي فيكون المطابقي ذا جزئين بالاعتبار قلت في الوجهين الا

خلل ظاهر اما الثالث فلانا لا نم انه لا يقصد بجزئه شيء من اجزاء معنى الجنس و

الفصل واللازم فانه اذا قصد بجزء اللفظ مجموع الجنس او الفصل او اللازم فقد

قصد بجزئه ضرورة فلابد من تقييد الجزء واللازم بالبسيط وح يرجع الى الوجه

الثاني واما الرابع فلان قوله متى دل جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي دل على

جزء المعنى المطابقي ممنوع لجواز ان لا يكون للمطابقي اصلا جزء وامتناع تحقق

الالتزام بدون المطابقة لا يقتضي ان يكون للمطابقي جزء وهذا يندفع دلالة

جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي التزام وهي لا يتحقق بدون المطابقة بمعنى

المسمّى به وذلك عند اطلاقه على الانسان فاياما كان ينتقض التعريفات جمعا

ومنعا فلا بد من ان يقيّد قصد الدّلالة على جزء المعنى بحين القصد الى المعنى

حتى يكون المركب ما يقصد بجزء منه الدّلالة على جزء معناه حين ما يقصد به

ذلك المعنى والمفرد بخلافه والحيوان الناطق حين ما يقصد به الشّخص المسمّى

به لا يقصد بلفظ الحيوان والناطق مفهوماهما اصلا فهو داخل في حد المفرد

دون المركب الثّانى ان تقييد الدال بالمطابقة مما لا فايدة فيه بل يلزم منه خروج

المفردات والمركبات المجازيتين عن التعريفين اللّهمّ الا ان يجعل المجاز دالا

بالمطابقة فان قلت انما قيده بالمطابقة بوجوه الاوّل ان الدّال بالتّضمن او

الالتزام لا يشمل جميع الالفاظ فيبقى اما ليس لمفهومه جزء او لازم بيّن خا[رجا]

عن القسمة الثّانى ان المركب من لفظين موضعين لمعنيين بسيطين او المركب

الذى لا لازم له بيّن او بسيط لا يدل جزء لفظه على جزء معناه التّضمنى او الالتزا[مى]

اذ لا جزء له فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب والقول بجواز كونه مركبا

بالنّسبة الى المعنى المطابقى ومفردا بالنّسبة الى المعنى التّضمنى او الالتزامى كعبد الله

بالنّسبة الى الوضعين على ما زعم الشّ بعيد لان هذا تفسير لمسمّى اللّفظ المفرد

والمركب وهم لا يطلقون المفرد على هذا المركب اصلا بخلاف عبد الله علما الثا[لث]

ما ذكره المصنّ في الجامع ان الدّال بالتّضمن او الالتزام لا ينقسم الى المفرد والمركب

ان المراد باستلزامها المطابقة ان كل لفظ له دلالة تضمنية والتزامية فله

دلالة مطابقية في الجملة وان لم يكن في تلك الحال والدلالة

اللفظ الدال بالمطابقة ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه اى ما عنى به وقصد فيه

فلابد من ان يكون لجزء ملحوظا ومقصودا والجزء له دلالة على معنى وذلك المعنى

جزء المعنى الذي قصد به وتلك الدلالة مقصودة والا فمفرد بان لا يكون للفظ جزء

كهمزة الاستفهام او يكون لجزء غير دال على معنى كزيد او يكون لجزء دال على

جزء المعنى لكن لا على جزء المعنى المقصود كعبد الله علما او يكون لجزء دال على جزء المعنى

المقصود لكن لا يكون دلالته عليه مقصودة كالحيوان الناطق علما لشخص انساني

فانه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص من غير ان يقصد بكل من الحيوان والناطق

مفهومه الاصلي والمراد بالقصد القصد الجارى على قانون الوضع حتى لو قصد

بالزاء من زيد وبالحيوان من الحيوان الناطق العلمي معنى لم يعتد به ولم يجعل

مركبا وههنا نظر من وجهين الاول انه ان اريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات

قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل في تعريف المفرد ويخرج عن تعريف

المركب وان اريد انه ان كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فمركب والا

فمفرد فمثل الحيوان الناطق العلمي يخرج عن حد المفرد ويدخل في حد المركب لانه

بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزء الشخص

المعنى او لازمه مجازا مع قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فقد تحقق

التضمن والالتزام بدون المطابقة والجواب عنه من وجوه الاول انا لا نسلم ان دلالة

المجاز على معناه تضمن او التزام بل مطابقة اذ المراد من الوضع في تعريف الدلالات

اعم من الجزئي الشخصي كما في المفردات والكلي النوعي كما في المركبات والا لبقيت دلالة

المركبات خارجة عن الاقسام والمجاز موضوع بازاء معناه المجازي بالوضع النوعي

على ما تقرر في موضعه فدلالته عليه بالمطابقة لانها على ما وضع له بالنوع والتضمن

انما هو فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم مع الملزوم وبتبعيته لا استقلال

فحينئذ يلزم انحصار الدلالات من المطابقة ضرورة ان اللفظ بازاء الجزء واللازم موضوع

بالنوع لانا نقول الموضوع ههنا هو المجاز ومعنى ذلك انه ثبت منهم ان لفظ

الكل والملزوم يستعمل ويراد به الجزء واللازم بشرط قرينة مانعة عن ارادة الكل

والملزوم ولما اعتبر انتفاء القرينة فالوضع مح والتضمن والالتزام متحققان

كما اذا فهم الجزء او اللازم ضمنا وتبعا عند ارادة الكل والملزوم ولو سلم الوضع

النوعي في هذه الحالة فلا نسلم ان الفهم بسببه بل الفهم لازم سواء ثبت منهم هذا

الحكم الكلي او لم يثبت الثاني انا لا نعني بالدلالة الفهم بالفعل بل كون اللفظ بحيث

يفهم منه المعنى اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع والمجاز بالنسبة الى المعنى الحقيقي

كذلك ضرورة انه موضوع له والوضع يستلزم الدلالة بهذا المعنى الثالث

ان المراد

فهو من حيث انه تابع اي حال كونه تابعا لا يوجد بدون المتبوع فهما لا يوجدا[ن]

بدون المطابقة وانما قيده بالحيثية لان التابع قد يوجد بدون المتبوع لكن لا يكون

في تلك الحالة تابعا كالحرارة التابعة للنار فانه يوجد مع الشمس لكن لا يوجد تابعة

للنار ومما ذكرنا من معنى الحيثية تبين انه ليس قيد الموضوع الكبرى اعنى التابع حتى يلزم

عدم تكرر الوسط بل هو قيد للمحمول او جهة للقضية فان قيل الظاهر ان فهم اللازم من

لفظ الملزوم متاخر عن فهم الملزوم واما فهم الجزء فسابق على فهم الكل فكيف يكون

التضمن تابعا للمطابقة فالجواب عنه من وجوه الاول ان اللفظ اذا اطلق على الكل فهم

منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد والاخطار لها بالبال ثم يلتفت الذهن الى

الى الاجزاء مفصلة متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني وفيه نظر لانا

ان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء واللازم في ضمن فهم الكل والملزوم وبتو[سطهما]

حتى لو قصد باللفظ مجرد الجزء او اللازم كانت مطابقة على ما سبق وعلى هذا فا[لتبعية]

ظاهرة الثاني ان المراد بتبعيتهما انهما دلالتان على الجزء واللازم بواسطة الوضع

للكل والملزوم المستلزم للمطابقة على ما سنذكره لا يقال المطابقة ايضا متبوع والمتبو[ع]

من حيث انه متبوع لا يوجد بدون التابع فيلزم استلزام المطابقة اياهما لانا

نقول انما يلزم ان لو صدق انهما متبوعة دايما وهو ممنوع اذ قد يوجد مطابقة لا يتبعها

التضمن كما في البسايط ولا الالتزام على ما مر فان قلت اذا اطلق اللفظ على جزء

قوله والا لكانت ... الى آخره يمتنع استلزام التضمن الالتزام لهذا الوجه لكانت المطابقة مستلزمة له وبالجملة ان هذا اللوازم غير معتبر عند اهل التحقيق لا نتصور من ماهيتها ما هو اقرب منها لها فكيف تصورها ثم في العبارة ادخال اللام على جواب الشرط وهو ان وذا غير جائز عند اصحاب الصواب وقد تكلم عليه الفاضل الدماميني في غير موضع في شرحه على المغني اللبيب رد على المص في قطع ذلك بشيء فانك فليتذكر الطالب الراغب

تصوراتها انها ليست غيرها وانها متميزة عن غيرها فانا نتصور كثيرا من الماهيات البسيطة
والمركبة ولا يخطر ببالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها ومتميزة عن غيرها ولما ذكرنا
من عدم استلزام التضمن الالتزام قطعا ويقينا ظهر عدم استلزام التضمن الالتزام
قطعا ويقينا لجواز ان يوجد ماهية مركبة ليس لها لازم بين فيدل اللفظ على
جزئها تضمنا ولا التزام واما ما ذكره المص في الجامع من ان التضمن يستلزم
الالتزام لان تصور الماهية المركبة يستلزم تصور انها مركبة جزءها فيتحقق الا
بالضرورة فهو ممنوع بل تصور الماهية لا يستلزم تصور انها ماهية فضلا
عن تصور التركيب والا لكانت المطابقة ايضا تستلزم الالتزام فان قلت التضمن
هو فهم الجزء من حيث انه جزء ووصف الجزئية معنى خارج لازم ويستلزم
تصور الكلية ضرورة تضايف الجزئية والكلية فالتضمن بدون الالتزام مح قلت
ليس معنى قولهم التضمن فهم الجزء من حيث جزء ان التضمن عبارة عن فهم الجزء
مع وصف الجزئية بل معناه انه فهم الجزء بواسطة كونه جزءا او تسببه لان اي
سبب فهم من اللفظ كونه جزءا من مفهوم اللفظ سواء لوحظ في تلك الحالة
وصف الجزئية والالتزام لا تستلزم التضمن لجواز ان يوجد للبسيط لازم بين
وهذا لما اهملوه لوضوحه قوله واما هما اي التضمن والالتزام
تستلزمان المطابقة ولا يوجدان الا معها لانهما تابعان لها دائما وكل تابع

فهو من حيث

بحيث يفهم من المعنى عند اطلاقه بالنسبة الى العالم بالوضع بشرط توجهه اليه وتجرده

عن الموانع والشواغل ولا يشترط في الالتزام اللزوم الخارجي اي كون المعنى الالتزامي

بحيث لما تحقق المسمى في الخارج حصل هو في الخارج والا لم يوجد الالتزام بدونه والتالي

باطل لان البصر خارج عن مفهوم المعنى وهو عدم البصر عما من شانه ان يكون

بصيرا اعني العدم المضاف الى البصر ضرورة ان المضاف اليه خارج عن المضاف و

المعنى يدل بالالتزام اذ لا يمكن تعقله بدونه مع امتناع اجتماعهما في الوجود الخارجي

قوله والمطابقة لا تستلزم التضمن الخ اقول هذا بيان للنسبة باللزوم

وعدمه بين الدلالات الثلث وهي ستة حاصلة من مقايسة كل من النسبة مع

الاخريين فالمطابقة لا تستلزم التضمن اعني ليس كلما دل اللفظ بالمطابقة دل

بالتضمن لجواز ان يكون مسمى اللفظ بسيطا لا جزء له واما استلزام المطابقة

الالتزام فغير معلوم يقينا لانه موقوف على ان يكون لكل ماهية من الماهيات مفهوم

لازم بين بمعنى انه يستلزم من تصور تلك الماهية تصوره وهذا غير معلوم

قطعا بل يجوز ان يوجد من الماهيات ما ليس لها لازم كذلك وح يدل اللفظ

عليها مطابقة ولا التزام وزعم الامام ان المطابقة تستلزم الالتزام لان لكل

ماهية لازما يلزم من تصورها تصوره واقله ان تلك الماهية تستلزم تصور انها

ليست غيرها وانها متميزة عن غيرها وجوابه انا لا نسلم ان تصور كل ماهية يستلزم

فانتقاضه بالمطابقة فى اطلاق الشمس على الجرم مطابقة فانه يصدق عليه الدلالة
على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل المحقق عند عدم هذا
الوضع وبالالتزام فى اطلاقه على الجرم واعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام
مع انها دلالة على جزء المعنى لكن لا بتوسط الوضع لما هو اعنى الشعاع جزء له
لتحققه بدون ذلك بل بتوسط وضعه لما هو لازم له واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة
فى اطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع انها دلالة على لازم المعنى الموضوع له
لكن لا بتوسط وضعه للملزوم لتحققها بدونه وبالتضمن من اطلاقه على الكل
اعنى المجموع المركب من الجرم والشعاع واعتبار دلالته على الشعاع بالتضمن مع
انها دلالة على اللازم الموضوع له لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو ملزوم له
وهذا تقرير بديع لا يوجد فى كلام القوم قوله ويشترط الخ لما كان دلالة
الالتزام دلالة اللفظ على الخارج وليس كل خارج يفهم من اللفظ اشترطوا الضبط
المدلول الالتزامى ان يكون الخارج بحيث يلزم من تصور المعنى الموضوع له تصوره
بمعنى انه كلما حصل الموضوع له فى الذهن حصل ذلك المعنى الخارج فيه لانه فهم المعنى
من اللفظ اما بان اللفظ موضوع له او بسبب انه يلزم من فهم المعنى الموضوع
له فهمه واما اللوازم البعيدة التى يفهم من اللفظ فليس فهمها من مجرد الالفاظ
بل بمعونة القراين فلا يكون مدلولات الالفاظ لانا نعنى بالدلالة كون اللفظ

بحيث

اختلفت عبارات ارباب هذا الفن في حد الدلالات الالفاظ الموضوعة بحسب التطابقي والتضمني والالتزامي منهم من اعتبر قيد التوسط كالمصنف وتبعه [illegible] في ذلك ومنهم من اعتبر قيد الحيثية كصاحب الفتوحات وذهب [illegible] من الاصحاب اطلقه بعضهم متمسكا بان القيد امر ضروري لا يحتاج [illegible]

لذلك المعنى كدلالة الانسان على الحيوان الناطق يسمى مطابقة لتوافق اللفظ

والمعنى لكونه موضوعا بإزائه وعلى دلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع لشيء

دخل فيه ذلك المعنى كدلالة الانسان على الحيوان بواسطة وضعه لما دخل فيه

الحيوان وهو الحيوان الناطق يسمى دلالة تضمنية لكون المعنى المدلول في

ضمن المعنى الموضوع له وعلى دلالة اللفظ على المعنى بتوسط وضعه لشيء خرج عنه

ذلك المعنى المدلول كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة بواسطة وضعه لما هو خارج عنه

اي الحيوان الناطق تسمى دلالة التزامية لكون المعنى المدلول لازما للمعنى

الموضوع له وانما لم يقل المطابقة هي الدلالة على تمام ما وضع له والتضمن على جزئه

والالتزام على لازمه واشترط ان يكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره المصنف لئلا

ينتقض تعريف كل من الدلالات بالأخريين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركا بين

الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظة الشمس للجرم والشعاع و

والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على

المجموع واعتبار دلالته على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها الدلالة على تمام

الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم

وضعه للجرم وكذا بالالتزام في اطلاقه على الجرم واعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام

مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له وامكن في

واشتغل بمبحث الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر والاول الدال و
المدلول فان كان الدال لفظيه فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما وضعية ان توقف الفهم
على الوضع والاصطلاح والا فغير وضعية والوضع تعيين الشيء ليدل على شيء اخر
من غير قرينة والمقصود بالنظر هيهنا الدلالة اللفظية الوضعية وعرفوها بفهم المعنى
من اللفظ بالنسبة الى من هو عالم بوضعه اى فهما يتوقف على العلم بالوضع وبه
يخرج الدلالة الطبيعية كدلالة اخ على الوجع والعقلية كدلالة اللفظ على
وجود اللافظ واعترض عليه بوجهين الاول ان ~~الدلالة صفة اللفظ والفهم~~
~~كذلك فلا يكون بوجهين الاول~~ ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك فلا
يكون هي هي وجوابه ان اللفظ يتصف بفهم المعنى الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم
الفاعل كما مر في حصول الصورة في العقل ولا يدخل الاشكال بمجرد جعل الفهم بمعنى
الانفهام على ما توهم بعضهم لان الانفهام صفة المعنى دون اللفظ الثاني ان
العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة انه نسبة بين اللفظ والمعنى والعلم
بالنسبة انما يكون بعد العلم بالمنتسبين فلو توقف فهم المعنى على العلم بالوضع لزم
الدور وجوابه الموقوف على العلم بالوضع هو فهم المعنى من اللفظ وفي الحال
والعلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى سابقا وفي الجملة لا على فهمه من اللفظ و
في الحال واذا تقرر هذا فنقول دلالة اللفظ على المعنى بتوسط وضع ذلك اللفظ

قوله بغير قرينة وبهذا القيد خرج المجاز فانه يفهم منه المعنى المدلول عليه فاذا توقفت الدلالة عليه على قرينة خارجية لم يكن ذلك اللفظ موضوعا لهذا المعنى عند ارباب النظر في الالفاظ العربية والمعاني والاصول

لان احد الثاني والمستفاد منها بهذه الطريقة متوجهات

الثاني

اللفظ

يجب التنبيه له ان التصديق وان لم يتوقف على التصور بكنه الحقيقة لكن ليس التصو
باى وجه كان بل بوجه يكون في كل تصديق بل كل تصديق يتوقف على تصور يقتضيه بحكم
مثلا التصديق بان هذا الشىء منك يتوقف على تصور انه انسان وبانه ماش
على انه حيوان وبانه يشاعلى   على انه جسم وبانه قائم بذاته على انه جوهر
وعلى هذا القياس   واما المقالات اخر لما احتاجوا في افادة المعا
الى علامة تقى بالمعدومات والمعقولات وتخف مؤنتها وضعوا الالفاظ
الحاصلة عن تقطيع الاصوات وللعضو الى بقائها علائم التعيين بها ليتم الفا
ويتم العائدة وضعوا اشكال الكتابة دالة على الالفاظ فصار الشىء وجود
في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة فالاو
حقيقيان والاخران مجازيان والكتابة دالة على العبارة يختلف فيها الدال
والمدلول جميعا بحسب اختلاف الاوضاع وللعبارة دلالة وضعية على الصور
الذهنية يختلف فيها بحسب الاوضاع الدال دون المدلول وللصور الذهنية
دلالة ذاتية على ما في الاعيان لا يختلف فيها الدال ولا المدلول ولما كان الاحتيا
الى التفهيم بالعبارة واستمر ذلك حتى كان الفكر يناجى نفسه بالفاظ مخيلة جعلها
بحث الالفاظ من حيث انها تدل على المعانى لا من حيث انها جواهر او اعراض مو
اومعدومة الى غير ذلك من المعانى بابا من المنطق ولذا قدمه على ابواب المعانى و

انه يمتنع الحكم الى ادراك وقوع النسبة بين الشيئين او لا وقوعها من جهل احد هذه
الامور الثلثة ففي اطلاق الحكم في الموضعين تنبيه على اشتراكه بين المعنيين وتحقيق
الفرق بينهما انا اذا شككنا في ثبوت الحدوث للعالم فلا شك انا نتصور العالم و
الحادث والنسبة بينهما ضرورة انا لا نشك فيما لا نفهمه ثم اذا اقمنا البرهان حصل
لنا علم اخر وهو ادراك ان الحادث ثابت له وهو الحكم الذي يجعله الحكماء نفس
التصديق فقوله لا بد فيه طرفان التصديق هو المجموع وان التصورات داخلة فيه
ويحتمل ان يراد لا بد في حصوله كما يقال لا بد في تحقيق النسبة من الطرفين وح لا يلزم
ذلك اي دخول التصورات في التصديقات ولا يرد ما قيل من انه لو اريد بالحكم في
الموضعين الايقاع والانتزاع على معنى انه لا بد في التصديق من تصور الحكم الذي
هو الايقاع او الانتزاع لان الافعال الاختيارية انما تصدر عن النفس بعد الشعور
بها فيلزم ان يكون تصور الحكم الذي هو الايقاع والانتزاع ايضا داخلا في التصديق
ويزيد اجزاء التصديق على الاربعة التي هي الحكم وتصور المحكوم عليه وبه والنسبة
الحكمية وقوله بذاته او بامر صادق اشارة الى انه لا يجب في التصديق تصور المحكوم
عليه بكنه الحقيقة لانا نحكم على الجسم المعين بانه شاغل للحيز مع الجهل بانه انسان
او فرس او غيرهما وكذا في المحكوم به لانا نحكم على زيد بانه انسان انا لا نعرف من
الانسان الا انه شيء له الضحك والى هذا اشار بقوله والمحكوم به كذلك ربما

يجب التنبيه

التصوريه والتصديقيه مفهوماتها فالامور المذكوره ليست اعراضا ذاتية

لها لانها انما تلحقها لامر اخص وهو ظاهر وان اريد بها ما صدقت هي عليه يلزم

ان يكون جميع الحدود والحجج المستعملة في العلوم موضوع المنطق وسائر البحث

عن احوالها قلت المراد ما صدقت هي عليه لكن من حيث انها توصل الى تصور

ما او تصديق ما لا الى تصور او تصديق مخصوص فالحدود والحجج المستعملة في

العلوم لا دخل لها بخصوصياتها في الايصال الى مطلق التصور والتصديق بل انما

توصل اليه من حيث انها صدق بحمل الطلاقا واجمالا فهي بهذا الحيثية موضوع المنطق

ويبحث عن احوالها وتفصيل هذه المباحث مما لا يحتمله المقام ... بان يسمى الح

الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا لكونه موكيا لشرح الماهية

وبينها والى التصديق حجة لان من تمسك به يحج على الخصم غلب اي غلبه وقد

قصد توافقا الوضع الطبع يجب تقديم الاول على الثاني في الوضع لتقدم التصور

على التصديق بالطبع لان معنى التقديم بالطبع كون الشيء بحيث يحتاج اليه الاخر

ولا يكون هو علة للاخر كالواحد بالنسبة الى الاثنين اما ان التصور ليس بعلة

للتصديق فظ واما انه بحيث يحتاج اليه التصديق فلان كل تصديق لا بد فيه

من ثلث تصورات تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور الحكم اي

ورده
النسبة الحكمية التي هي ثبوت الشيء للشيء او عدمه او سلبا بما يليه لانا نعلم بالضر

لحوق المنتهى الشيء في الواقع سواء كان العلم بلحوقه اياه بديهيا او كسبيا فالقضية الاولية بمعنى التي هي بلا واسطة في التصديق يكون بديهية ولا يكون من المطالب العلمية والقضية التي محمولها اولي بالمعنى الذي هي بلا واسطة في الثبوت كثيرا ما يكون نظرية مفتقرة الى وسايط في التصديق كقولنا كل مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين فيكون من المطالب العلمية واعلم ان اللاحق لما هو هو كما يطلق على الاعراض الذاتية الاولية اللاحقة بلا واسطة كذلك يطلق على مطلق الاعراض الذاتية فعلى الاول يكون قوله اي لذاته تفسير الما هو هو وقوله او لجزئه الى اخره عطفا على لما هو هو وعلى الثاني يكون عطفا على لذاته ويكون المجموع تفسير الما هو هو والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم او على انواعه او على اعراضه الذاتية او على انواعها كما سيجيء في الخاتمة ومن رام تحقيق مباحث الموضوع فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وموضوع المنطق الى اخره موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية من حيث انها توصل الى مطلوب تصوري او تصديقي او من حيث ان لها نفعا في الايصال وهو معنى الايصال البعيد والا وبيان ذلك ظاهر في المتن والمراد بذلك ان محمولات مسائله اعراض ذاتية للمعلومات التصورية والتصديقية وهي تفاصيل مجملها الايصال او النفع فيه فلا نلقى في المنطق مسئلة محمولها الايصال والنفع في الايصال فان قلت ان اريد بالمعلومات

التصورية

الثانية مع اتفاقهم في مفهوم على ان العلم بالخاص انما يتوقف على العلم بالعام اذا كان

العام ذاتيا له فالمصنف لما اراد تعريف موضوع المنطق عمم الفايده وقال موضوع كل

علم ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية حتى يعلم ان موضوع المنطق ما يبحث

في المنطق عن اعراضه والمراد بالعرض ههنا المحمول الخارج وبالعرض الذاتي ما يلحق

نسان
الشيء لذاته كادراك الامور الغريبة للانسان او لامر يساويه كالتعجب اللاحق له

بواسطة ادراكه الامور الغريبة او لامر اعم من الشيء داخل فيه كالحركة الارادية

للانسان بواسطة ادراكه الامور الغريبة او لامر اعم من الشيء داخل فيه كونه

حيوانا وسميت ذاتية لاستنادها الى الذات لان منشاها هو الذات بنفسها

او بجزئها او بما يساويها وغير ذلك تسمى اعراضا غريبة وايضا وهي ايضا ثلثة لانه

اما ان يكون بواسطة امر اعم خارج كالحركة للناطق بواسطة الحيوان او اخص

كالمنطق للحيوان بواسطة الانسان او مباين كالحرارة للماء بواسطة النار فان

قيل كيف يكون الواسطة مباينا له وقد فسروه بما يقرن بقولنا لانه حين يقال

ود
لانه كذا والنار ليس كذلك اذ العقل لا يجد حار لانه نار بل لانه ما يحصل الصدق وكما

للنار فالواسطة ههنا اعم قلنا هذا تفسير للوسط في التصديق اعني ما يفيد

العلم بثبوت الشيء للشيء سواء كان ثبوته له في الواقع كما في الزوايا الثلثة

للقايمتين الثلث اولا والواسطة ههنا واسطة في الثبوت وهي ما تفيد

على البعض الضروري يكتسب به وما كان واردا على البعض النظري فالبعض الضروري
يكتسب البعض النظري ثم يكتسب به المط النظري فهذا عين الاحتياج الى
المنط ويجب ان يعلم ان ليس المراد بالاحتياج الى المنطق ان اكتساب كل نظري
محتاج اليه بل المراد ان اكتساب الجميع بالنسبة الى من يحصل العلوم بالفكر
محتاج اليه ثم اكتساب كل نظري محتاج الى شيء منه البحث الثاني في موضوع
المنطق اما لما كان تمايز العلوم في انفسها بحسب تمايز الموضوعات وكان
الموضوع جهة الوحدة الذاتية الضابطة للعلم على كثرته ناسب ان يصدر العلم
ببيان الموضوع ليعرف الطالب العلم الذي هو عبارة عن الاجزاء الكثيرة بجهة
وحدته الذاتية حتى اذا قيل موضوع المنطق التصورات او التصديقات من حيث
انها توصل الى المط فكانه قيل هو علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للتصورات
والتصديقات من الحيثية المذكورة ولما كان التصديق بان موضوع المنط
اي شيء هو متوقفا على تصور الموضوع وهذا اولى من قولهم لما كان العلم
بالخاص موقوفا على العلم بالعام عرفه وذلك لانه يوهم ان ما ذكروه في موضوع
المنطق تعريف له وافادة لتصوره وليس كذلك بل هو حكم مطلوب بالبرهان
ومفهوم موضوع المنط ليس الا ما يبحث في المنطق عن اعراضه الذاتية ولهذا
اختلفوا في ان موضوع المنطق هو التصورات والتصديقات او المعقولات

الثانية

الى المنطق لزم المحال لان المنطق ليس بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه والثانى

بط ضرورة افتقار القوانين المذكورة الى التعلم فتعين ان يكون نظريا والتقرير

ان اكتساب النظرى محتاج الى المنطق فيحتاج المنطق الى قانون اخر وننقل الكلام

اليه حتى يلزم الدور او التسلسل وبهذا يندفع ما اورد الشارح من ان يكون

المذكور فى معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة لانه على تقدير تمامه انما يدل على

الاستغناء عن تعلم المنطق والدليل انما دل على الاحتياج الى نفس المنط لا الى

تعلمه ومن شرط المعارضة ان يكون مانعة ونافية لما اثبته الدليل وتقرير

الجواب ان المنط ليس بجميع اجزائه بديهيا حتى يلزم الاستغناء عن تعلم المنطق

ولا نظريا حتى يلزم الدور او التسلسل بل بعض اجزائه بديهى كالشكل الاول

مثلا وبعضها نظرى كباقى الاشكال والبعض النظرى يستفاد من البعض الضرورى

بطريق ضرورى من غير احتياج الى قانون اخر لا يقال البعض الضرورى مع الطريق

الضرورى اذا كان كافيا فى اكتساب البعض النظرى كان كافيا فى اكتساب

ساير النظريات لعدم الفرق وح يلزم الاستغناء عن المنط الذى هو جميع طرق

الاكتساب لانا نقول ان اريد بكونه كافيا فى ساير النظريات انها تكتسب بمجرده

فهو ليس بلازم لجواز ان يكون بعضها واردا على غير الطريق الضرورى وان

اريد بذلك ان ما كان واردا على البعض الضرورى يكتسب به وما كان واردا

البعيد لا يصل الى المنفعل فضلا عن ان يكون فيه واسطة واجيب بالمنع
اذ المعنى للفاعل الا المؤثر وللمنفعل الا المتاثر فان كان قريبا فبلا واسطة
والا فبواسطة والقانون اسم للمسطر نقل الى حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته
عند تعرف احكامها منه كقولنا ان السالبة الكلية تنعكس كنفسها فانه ينطبق على
لا شيء من الانسان بفرس وغيره بان يقال هذه سالبة كلية وكل سالبة كلية تنعكس
كنفسها ليعلم انها تنعكس الى لا شيء من الفرس بانسان والمنطق آلة للقوة العا قلة
في وصول اثرها الى المطالب النظرية وهو الاكتساب وقانونية لان قواعدها احكام
كلية واحترز بالقانونية عن الالات الجزئية لارباب الصنايع وبقوله عن
الخطاء في الفكر عما يعصم عن الخطاء في غير الفكر كالعلوم العربية العاصمة عن الخطاء
في اللفظ وقوله مراعاته اشارة الى ان المنطق نفسه ليس بعاصم اذ كثيرا ما يقع
الخطا بواسطة عدم الرعاية وهذا التعريف رسم لكونه تعريفا بالخارج لان
غاية الشيء وكونه آلة خارجان عن ذاته وذكر الشارح ههنا فايدة جليلة
داعيا تركها اجل قوله وليس كله الخ هذا يمكن ان يكون جوابا عن سؤال
مقدر تقرير السؤال ان القانون المحتاج اليه في اكتساب النظريات لا يصح ان
يكون نظريا دفعا للدور والتسلسل واذا كان بديهيا فاي حاجة الى تدوينه
وتعلمه وان يكون جوابا عن معارضة تقريرها ان يقال لو افتقر اكتساب النظريات

الى المنطق

الى اخر الضرورى اولا بواسطة بان يكتسب النظرى من الضرورى بنفسه وانما

قال قانون مع ان المنطق قوانين متعددة اشارة الى ان التعريف له من حيث انه

جنس من القوانين وعلم من العلوم وله صورة وحدانية وذلك القانون هو

المنطق سمى بذلك لان النطق يطلق على ادراك الكليات وعلى مصدره الذى

هو القوة العاقلة ومظهره الذى هو التلفظ والتكلم وهذا القانون يعطى اصابة

فى الاول وكمالا للثانى واقتدارا على الثالث فان قيل عدم اصابة الفكر دايما لا

يوجب الاحتياج الى مثل هذا القانون اعنى الذى يفيد معرفة طرق الاكتساب

وشرايطها وتمييز الصحيح من الفاسد لجواز ان يكون طرق الاكتساب وشرايطها

وتمييز صحيحها من فاسدها معلومة بالضرورة قلنا لما علم بالضرورة ان ليس

هذا معلوما بالضرورة طويت هذه المقدمة واكتفى بما يشير اليها من قوله يفيد

معرفة طرق الاكتساب والاحاطة بالصحيح والفاسد منها قوله ورسمه

ما مر كان تعريفا للمنطق بالنظر الى نفسه ومن حيث انه علم من العلوم وهذا

التعريف له بالقياس الى غيره من العلوم وفيه تنبيه على انه علم فى نفسه واله لغيره

والالة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه كالمنشار للنجار

فى وصول اثره الى الخشب وقد يقيد المنفعل بالقريب ليخرج عن التعريف

العلة المتوسطة فانها واسطة بين المعلول وعلته البعيدة واعترض بان اثر العلة

عليه الشيخ في الشفا اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا الفكر عبارة عن مجموع العلوم
المرتبة كما صرح به الامام في الملخص يكون امور المعلومة مادة يقوم
بالقوة والترتيب المخصوص صورة على التفسير المشهور وان جعلناه عبارة
عن الترتيب المتعلق بالامور المعلومة على ان الترتيب مصدر من المبني
للمفعول اعني المرتبة فالامور المعلومة مادة باعتبار انها واحد بالتركيب فابل
للهيئة المخصوصة والترتيب دال بالالتزام على الترتيب الذي هو صورة باعتبار
انها هيئة الامور المعلومة ثم ذلك الترتيب وليس بصواب دائما بوقوع
المناقضة في مقتضيات الافكار فلو كانت باسرها صوابا لزم جمع النقيضين
صدقهما معاضدة صدق اللازم عند صدق الملزوم فان قيل لم لا يجوز ان
يكون المناقضة من جهة الخطا في المادة قلنا المراد الاول ضرورية فلو لم تقع في الترتيب
خطاء اصلا لكانت المواد التوالي ايضا صوابا وهكذا الى المطالب فلم يقع خطاء
ولا مناقضة واذا لم يكن الفكر صوابا دائما مست الحاجة الى قانون يفيد معرفة
طرق اكتساب النظريات من الضروريات والاحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر
الواقع في طرق الاكتساب والمراد بالطرق الجزئية بحسب المواد على ما اطلع
عليه من استعمال المعرفة في الجزئيات واكتساب النظري من الضروري اعم من
ان يكون بواسطة بان يكتسب النظري من النظري وهو من اخر الى ان ينتهي
الى اخر

مجهول وصول العقل الى معنى تصوري او تصديقي واشترط في الامور التعدد

اذ لا ترتيب في الواحد والتعريف بالمفرد انما يكون بمشتق وفيه معنى التركيب او هو

مع القرينة مركب وفيه نظر لان اشتراط في المبادي لحصول لامتناع التادي بما ليس بحاصل

في المطلوب لعدم الحصول لامتناع حصول الحاصل وقد اشتهر فيما بينهم اي هذا التعريف

مشتمل على العلل الاربع وبينوه بان الترتيب يدل بالمطابقة على الصورة وهي

الهيئة الاجتماعية وبالالتزام على الفاعل اعني المرتب وهي القوة العاقلة والامور

المعلومة مادة والتادي الى المجهول غاية وفيه نظر لان الترتيب مفهومه المطابقي

ما سبق وهو غير الهيئة الاجتماعية ولان الامور المعلومة ليست داخلة

في الفكر اعني الترتيب المخصوص فكيف يكون مادة له اذ الشي جزء يكون الشي معه

بالقوة ولان صورة الشي جزء مباين له فكيف يصح حملها عليه وتعريفه بها للتحقيق

في هذا المقام ان ما يتوقف عليه الشي ان كان داخلا في ذلك الشي فاما ان

يكون بحسب الشي معه بالقوة وهي العلة المادية كالخشب للسرير او بالفعل

وهي الصورية كالهيئة للسرير وان كان خارجا عنه فان كان ما منه الشي

وهي الفاعلية كالنجار وان كان ما لاجله الشي فهي الغائية كالجلوس على السرير

هذا هو المشهور وفرق المادة لما يحل فيه شي كالموضوع للعرض والصورة

لهيئة وفعل يكون في قابل ولحالي بالذات بالتركيب كالعرض للموضوع فقط

ومادة

بديهيا او يكون جميعها نظريا او يكون بعضها بديهيا وبعضها نظريا و

الاقسام منحصرة فيها ولما بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو ان

يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض نظريا ففيه تسامح لان الثالث اذا

كان عبارة عما ذكر لم ينحصر الاقسام في الثلثة لامكان صور اخرى مثل ان يكون

جميع التصورات او بعضها نظريا مع بداهة التصديقات وبالعكس وان اريد

بالثالث ان يكون البعض منهما لا من كل منهما بديهيا والبعض نظريا لم يتم

المط والظاهر انه قصد تقسيمين لاحدهما اما ان يكون جميع التصورات بديهية

او يكون جميعها نظريا او يكون بعضها بديهيا والبعض نظريا وهكذا في

التصديق فوقع الخلل في العبارة ثم النظري يحصل بالفكر من البديهي او من

نظري اخر ينتهي الى البديهي والفكر ترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول و

الترتيب جعل الشيئين فصاعدا بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها

نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر اي يكون بحيث يصح ان يقال هذا متقدم

على ذاك وذاك متاخر عنه واحترز به عن مثل تركيب الادوية فانه ليس بترتيب

وغلط من زعم ان المراد بالتقدم والتاخر فيما بين الاشياء ان يكون متناسبا

انما نشا من معناه اللغوي اعني وضع كل شيء في مرتبته واراد بالامور ما فوق

الواحد وبالمعلومة الحاصلة صورها عند العقل فيعم المظنونات وبالتادي الى

وصول

استحصاد ما منه الاكتساب ويمتنع توجه العقل في زمان متناه الى امور
مترتبة غير متناهية ضرورة ان كل توجه يقتضي زمانا وظاهر انها تكتسب في اوقات
تصورات وتصديقات فلا يكون هذا الدليل مبنيا على حدوث النفس وقد
يقال لو كان الكل كسبيا لما حصل لنا علم هو اول العلوم والتالي باطل لان النفس
في مبدا الفطرة خالية عن العلوم ثم تحصلها والاولى ان يقال ليس الكل بديهيا
ضرورة الاحتياج في البعض الى النظر كتصور العقل والنفس وكالتصديق بحدوث
العالم ولا نظريا ضرورة الاستغناء عن النظر في البعض كتصور الحرارة والبرودة
وكالتصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا لان دليلهم
مع انه اخفى من المدلول يشتمل على دعوى الضرورة في البعض على تقدير
نظرية الكل فيتوقف على ان التصديق لا يكتسب من التصور والا لجاز
ان يكون كل التصديقات كسبية وينتهي الى تصور بديهي ويكون اول
العلوم تصورا او التصديقات باسرها كسبية قوله بل البعض من كل الخ
اقول لما كانت التصورات ثابتة ولم يكن كل تصور بديهيا ولا نظريا ولم
يكن بين البديهي والنظري واسطة ثبت ان بعض التصورات بديهي و
بعضها نظري وهكذا في جانب التصديق فيصح ان البعض من كل منهما بديهي
والبعض نظري واما ما قيل اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات

اوغير ذلك جمعا ومنعا فعدلعن ذلك الى ان التصديق الضروري ما لا يتوقف

حكمه بعد تصور الطرفين على فكر والنظري بخلافه فقول ليس كل واحد من افراد

التصور اعم من ان يكون بالكنه او بوجه ما ولا كل واحد من افراد التصديق بديهيا

اي ضروريا ولا نظريا اي كسبيا اما الاول فلانه لو كان كل واحد من التصورات

والتصديقات بديهيا لما كان شيء من الاشياء مجهولا لنا بمعنى انا لم نحتج في

تحصيل شيء من التصورات والتصديقات الى فكر ونظر كما ذكره المص في شرح

الكشف ح لا يرد عليه الاعتراض بان البداهة لا ينافي المجهولية ولا توجب

الحصول لجواز ان يتوقف البديهي على توجه العقل او الاحساس او الحدس

او غير ذلك واما الثاني فلانه لو كان كل واحد من افراد التصور والتصديق

نظريا لزم في تحصيل كل من تصور او تصديق الدور اعني توقف الشيء على

ما يتوقف على ذلك الشيء او التسلسل اعني ترتب امور لا نهاية لها ودلك

لان تحصيل كل علم ح يكون بعلم سابق والتقدير انه نظري فيكون تحصيله

بعلم اخر نظري وهلم جرا فان عاد سلسلة الاكتساب الى شيء من الامور السابقة

لزم الدور وهو بط ضرورة استحالة تقدم الشيء على نفسه وحصوله قبل حصوله

وان ذهبت لا الى نهاية لزم التسلسل وهو بط لانه يوجب ان لا نقدر على

تحصيل شيء من العلوم في الازمنة المتناهية ضرورة ان اكتساب كل علم يقتضي

الامرين وادعاء صحتها او بان التقسيم باعتبار المفهوم وهو لا ينافي تداخل افراد

الاقسام فهو بعينه جواب لهم على ما سبق والعاشر ان المصنف وغيرهما قسموا العلم

الى التصور والتصديق وبينوا انه يحتاج فيهما الى موصل نعم وان الموصل الى التصور

واجب التقديم في الذكر لتوقف التصديق على التصور اى تصور المحكوم عليه وبه

والنسبة الحكمية فعلم ان التصور المعتبر في التصديق وهو بعينه المقابل له والا لم يكن

لهذا الكلام معنى والقول بتغايرهما مما لا يصلح اصلا وههنا نظر **قوله** وليس الكل

اى النظري ما يحتاج الى كسب وفكر والبديهي ما لا يحتاج اليه سواء احتاج

الى شيء اخر من حدس او تجربة او غير ذلك او لم يحتج ويرادف الضروري وقد

يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل الى شيء اصلا فيكون اخص من الضروري

وتفسير النظري والضروري بما ذكر صحيح عند من يجعل التصديق نفس الحكم اى عنده اهل التحقيق وهم الحكماء

اعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا عند الامام ومن تابعه من القائلين

بكونه عبارة عن المجموع حتى اذا كان الحكم بديهيا واحد طرفيه كسبيا كان

التصديق نظريا وح يصح اكتساب التصديق من القول الشارح ولما كان هذا

مخالفا للعرف والتحقيق فسر المتاخرون التصديق الضروري بما يكون تصور

طرفيه وان كان بالكسب كافيا من جزم الذهن بالنسبة بينهما والنظري بخلافه

نورد عليهم الاعتراض بالضروريات الغير الاوليات اعنى التي يتوقف على حدس او تجربة

النسبة التامة اولا وقوعها والتصديق عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة ولو سلم الترادف فخلاف وايض عند المص لانه يجرى في التقسيم على
سبيل منع الخلو ان يكون احد الامرين قسما من مرادفه لا يخفى الخامس ان قوله
المراد بالتصور اما مطلق الحصول الذهنى او المقيد بعدم الحكم ليس بحاصر لجواز
ان يراد به الحصول الذهنى لغير وقوع النسبة اولا وقوعها وح لا يرد ما ذكر السادس
ان جوابه عن الاعتراض الثانى ان كان من جهة المص فهو بعينه جواب من جهة
الجمهور فانه اذا ثبت اطلاق التصور على المعنيين فعندهم ايض المقابل للتصديق
الساذج والمعتبر فيه هو مطلق التصور وان كان من جهة الجمهور فيذلك لا
يخرج المجاب عن الاعتراض الاول ايض بان يكون التصور الذى هو نفس العلم
غير الذى هو قسيم التصديق وح لا يصح جعل ورود الاعتراض سببا للعدول
عن التقسيم المشهور السابع ان قوله الحصول الذهنى اذا اعتبر بشرط الحكم فهو
التصديق ظاهر في ان التصديق هو الادراك المقيد بالحكم كما فهمه البعض لا المجموع
المركب او نفس الحكم كما صرح به في اخر كلامه الثامن ان في الحاصل الذى ذكره تقسيما
للشىء الى نفسه والى غيره لان التصور مطلقا هو بعينه التصور لا بشرط شىء
التاسع انه جعل فيه قسم الشىء قسيما له ضرورة ان كلا من التصور بشرط شىء و
بشرط لا شىء قسم من التصور لا بشرط شىء وقد جعله قسيما له فانا اجاب بالتزام

الامرين

او بشرط عدمه وهو التصور الساذج المقابل ولا بشرط شيء وهو مطلق التصور
على مذهب الحكماء رحمهم الله
المعتبر في التصديق شرطا او شطرا ولقايل ان يقول في هذا الكلام نظر من وجوه
على مذهب الامام رحمه الله
الاول انه انما يلزم كون تعريف بل التصور فقط بحصول صورة الشيء في العقل غير
مانع اذا لم يكن التصور مع الحكم من التصور فقط بالمعنى الذي قصده المص وهو
المجرد من اعتبار الحكم وعدمه على ما مر وهو معترف بانه معنى هذا التقسيم ان
العلم لا يخ عن الادراك من حيث هو ادراك او عنه مع الحكم الثاني ان القول بان
المص قسم العلم الى التصور الساذج والتصديق مما يناقش فيه كما يدلنا على انه يلزم
على ما ذكر من التقرير المذكور ان يكون التصور المقيد بالحكم مثل مجرد تصور
المحكوم عليه او به في القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق ولا بتصور
لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركبا من المحكوم عليه والحكم مع قطع
النظر عن تصور المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصور معه حكم الثالث انا
لا نم ان التصديق لو كان هو التصور مع الحكم كان قسما من التصور وانما يلزم
لو كان هو التصور المقيد بالحكم كما فهمه البعض اما اذا كان عبارة عن المجموع
فلا لا يرى ان الواحد المقيد بكونه مع الواحد قسم من الواحد بخلاف مجموع الواحدين
الرابع انا لا نم ان التصور في التقسيم المشهور مرادف للعلم حتى لا يصح جعل التصديق
بمعنى الحكم في اقسام العلم بل هو اخص منه لكونه عبارة عن ادراك ما عدا وقوع

هذا التصور الذي هو مقابل التصديق معتبرا فيه لكن لما كان تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره والترديد بين الخاص والعام مما يستقبح الجمهور عدل بعض المحققين عن هذا التوجيه وقال المراد بالتصور فقط تصور لا حكم معه وضمير هو يعود الى مطلق التصور لا الى التصور فقط لان التعريف صادق على التصور مع الحكم فلا يكون مانعا ثم قال وانما عدل المص عما هو المشهور واعني تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصديق لورود الاعتراض على التقسيم المشهور من وجهين الاول ان التصديق ان كان عبارة عن التصور مع الحكم كان قسما من التصور فلا يصح جعله قسيما له وان كان عبارة عن الحكم وقد جعل قسيما للتصور المرادف للعلم لم يصح جعله من اقسام العلم وهذا الايرد على المص لانه جعل التصديق قسيما للتصور الساذج وقسما من التصور المطلق الثاني انه ان اراد بالتصور مطلقا الحضور الذهني فهو بعينه العلم فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وان اراد المقيد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور في التصديق ضرورة امتناع اعتبار الحكم وعدمه في شئ متحقق وجوابه ان التصور يطلق بالاشتراك على مطلق التصور المرادف للعلم وهو المعتبر في التصديق وعلى التصور الساذج المقيد بعدم الحكم وهو الذي ينقسم العلم اليه والى التصديق ولا فساد فيه والحاصل ان الحضور الذهني مطلقا وهو معنى العلم والتصور اما ان يعتبر بشرط الحكم وهو التصديق او

على راي الامام
على مذهب الحكماء
الجواب عن الاعتراض الثاني

بشرط

لا التصديق الذى هو المجموع المركب من التصور والحكم وح يسقط اعتراضان احدهما

ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من افعال النفس اعنى الايقاع والانتزاع والعلم كيفية فلا

يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس بعلم قسما من العلم على ان الحق ان الحكم

ليس بفعل بل هو اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وادراك لذلك بدلالة

اتصافه بالبداهة والاكتساب وهو المسمى بالتصديق عند الحكماء ومعناها با

بالفارسية كرويدن صرح بذلك الشيخ ابو على وثانيهما ان مورد القسمة ان كان

العلم الواحد لم يصح جعل التصديق على راى الامام منه لكونه عبارة عن ثلثة ادراكات

وفعل ان كان الحكم فعلا وعن اربعة ادراكات ان كان الحكم ادراكا وان كان

اعم من العلم الواحد لزم ان يكون المركب من القضية التامة وتصور اخر كما اذا

حصل فى العقل ان زيدا كاتب وصورت الفرس خارجا عن القسمة فانه ليس

بتصور وهو ظاهر ولا بتصديق تركيبه من التصور والتصديق اللهم الا ان يلتزم

كونه تصديقا والحاصل من مذهب المص على ما صرح به فى غير هذا الكتاب ان

التصور فقط هو الادراك من حيث هو ادراك من غير اعتبار شىء اخر معه من حكم

او غيره وهو يرادف التصور والعلم ولا امتناع فى تقسيم العلم الى الادراك من حيث

هو الادراك والادراك مع الحكم على سبيل منع الخلو وعلى هذا يكون الضمير

فى قوله وهو حصول صورة الشىء فى العقل عايدا الى التصور فقط ويصح كون

والفرق ظاهر بينهما قوله العلم اما تصور اقول صدّر البحث بتقسيم

العلم الى التصور وغيره لان بيان الحاجة الى المنطق على وجه يشعر بانقسامه الى

الموصل الى التصور والموصل الى التصديق مبنى عليه والا فيكفى فى مجرد بيان الحاجة

تقسيم العلم الى الضرورى والنظرى وفسر الحكما العلم بحصول صورة الشئ فى العقل

وصورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات والعقل جوهر مجرد عن المادة

فى ذاته مقارن لها فى فعله وهى النفس الناطقة التى يشير اليها كل احد بقوله انا و هذا

تفسير العلم الانسانى المنقسم الى الضروره والاكتساب وما قيل ان العلم صفة

العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو ليس بشئ لان المعرف هو

المجموع اعنى هو حصول صورة الشئ فى العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف

بالعلم يتصف ايضا بحصول الصورة فى عقله الا انه لتركيبه لا يمكن اشتقاق اسم

الفاعل منه بخلاف العلم فالعلم اما تصور فقط اى ادراك مجرد عن الحكم يعبر معه حكم

او غيره كتصور الانسان مثلا واما تصور معه حكم كادراك الانسان مع الحكم

عليه بانه كاتب او ليس بكاتب والحكم اسناد امر الى اخر اى ضمه اليه اما ايجابا

وهو ايقاع النسبة الحملية او الاتصالية او الانفصالية واما سلبا وهو انتزاعها

فخرج بقيد الايجاب او السلب ما ليس بحكم كالنسبة التقييدية ويقال المجموع التصور

والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فثانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم

فجعل المقدمة بحثين احدهما لبيان جهة الوحدة الذاتية والآخر للعرضية وقدمه
لكونه اوضح واسبق الى الذهن وذكر فيه بيان الحاجة لكونه مما ينساق الى بيان
الماهية ولذا قدمه في البيان وبنه على ان المقصود الاصلي هو بيان الماهية
تيقدمه في الذكر حيث قال الاول في ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه هذا هو التحقيق
في وجه تصدير الكتب بتعريف العلم وغايته وموضوعه واما ما ذهب اليه الشارحون
من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ووجه التوقف
اما على تصور العلم برسمه فليكون الطالب على بصيرة في طلبه لاحاطته بجميع المسائل
اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة
فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان الموضوع فليتميز العلم المطلوب عنده ويكون
على بصيرة في طلبه ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على شيء انه لا يمكن الشروع
بدونه فظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى ان كثيرا من
الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الالية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها
ولان كون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الاقتصار على ما قصده
وعلى هذا لا يصح تفسير المقدمة بما يتوقف عليه الشروع في العلم بل بما يتوقف
عليه الشروع ببصيرة ايض ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع
بل قد يحصل بجهات اخر نعم تمايز العلوم في انفسها انما يكون بتمايز الموضوعات

الشروع في المقاصد لارتباطها وهي ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة الى
المنطق اعني معرفة غايته ومنفعته الثاني بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع
مقاصده على وجه يميزه عما عداه الثالث بيان موضوعه اعني تعيين ما به يتميز
هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر حتى يحصل له اسم واحد على الانفراد فان تمايز
العلوم في ذواتها ليس الا بحسب تمايز الموضوعات حتى لو لم يكن لهذا موضوع
مغاير لموضوع ذاك بالذات او بالاعتبار لم يكونا علمين ولم يصح تعريفهما بوجهين
مختلفين لان العلم عبارة عن جميع ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموضوع
باعتبار واحد ووجه ارتباط المقاصد بالامور الثلثة ان كل علم فهي كثرة تضبطها
جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا وجهة الوحدة التي في نفسه وبالنظر الى
ذاته هو اشتراك جميع كثرته في كونها باحثة عن الاعراض الذاتية للموضوع وقد
وقد تثبتها جهات اخر من الوحدة كالغاية او كونه آلة لشيء اخر ونحو ذلك و
تعريفه باعتبار الجهة الاولى يكون حدا وبغيرها يكون رسما ومن حق كل طالب
كثرة تضبطها جهة واحدة ان يعرفها اولا بتلك الجهة حتى يامن فوات شيء
يعنيه وصرف الهمة الى ما لا يعنيه ذكره صاحب الايساغوجي في اخر كتابه الذي يذكر
في العلم غايته لئلا يكون النظر عبثا وان يعرف غايتها ومنفعتها ليزداد جدا
او نشاطا ولا يكون نظره عبثا وضلالا ومنفعته لتبسط الناظر على الاقدام فيه

اشتراك

يحصل

يجب دلالة اللفظ الثلثة الوضعية وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ [illegible] على [illegible] والدلالة العقلية وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ [illegible] على وجود اللافظ [illegible] والطبيعية وتكون في الالفاظ كدلالة اح اح على وجع الصدر

الالفاظ بابا اخر فصارت عشرة والمتاخرون اخلوا بالصناعات الخمس مع عظم فوائدها

وطولوا في العكوس والتلازم والاقترانات مع قلة جدواها وصدد طالبيها

ماهية المنطق والحاجة اليه وموضوعه بما سيجيء فالمصنف رتب كتابه على مقدمة لبيان

الامور الثلثة وثلث مقالات اولها لبحث الالفاظ والكليات والتعريفات وثانيها

لبحث القضايا واحكامها وثالثها للقياس ولواحقه وخاتمة للاشارة الى الصناعات

الخمس وما يليق بها ووجه ضبطه ان المذكور فيه ان كان خارجا عن ابواب المنطق

هو ومقاصده فهي المقدمة والا فان كان البحث عن المفردات فهي المقالة الاولى

والا فان كان عن المركبات الغير المقصودة بالذات فهي المقالة الثانية والا فان

كان البحث عن المركبات المقصوده باعتبار الصورة فهي المقالة الثالثة والا فهي

الخاتمة وما قيل ان البحث عن المركبات المقصوده بالذات ان كان باعتبار

الصورة فهي المقالة الثالثة وان كان باعتبار المادة فهي الخاتمة مشعر بان الخاتمة

مقصورة على مواد الاقيسة وليس كذلك بل تشتمل على اجزاء العلوم بعد على انه

يجعل مورد القسمة ما يجب ان يعلم في المنطق وكون المقدمة من هذا القبيل محل

نظر ثم ترتيب المصنف ليس كما ينبغي لانه جعل بحث الالفاظ في مقالة المفردات مع

شموله المفرد والمركب وجعل المقصود بالذات وغيره من المركب مقالتين ومن

المفرد مقالة واحدة قوله اما المقدمة اقول مقدمة الكتاب ما يذكر فيه قبل

اعلم ان المعتبر في هذا الفن هي الدلالة اللفظية الوضعية لان افادة المعاني واستفادتها بها وهذه الدلالة منحصرة في ثلثة مطابقية كدلالة اللفظ على تمام الموضوع له من حيث انه تمام الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وتضمنية كدلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث انه جزء الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على معنى الحيوان فقط او الناطق فقط والتزامية كدلالة اللفظ على معنى خارج لازم للموضوع له من حيث انه لازم للموضوع له كدلالة لفظ الانسان على معنى قابل العلم وصنعة الكتابة وهذا المعنى خارج لازم للانسان

نسيم امر الانسان في معاشه ويستعين بذلك لترتيب معاده ويجر كل مركب كماله

اللايق به كانت افاضتها محض الرحمة اعني ارادة الخير والنفع للغير وتخصيص العقول

والنفوس السماوية بالذكر للشرف والتعظيم ثم لما كانت استفاضة المطالب و

استفادة المارب مبنية على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض وملايمة ما بين المفيد

والمستفيد وكان المفيض في غاية التقديس والمستفيض في غاية التعلق وجب

لتوسل في ذلك بمتوسط ذي جهتين ليستفيض بجهة تجرده عن الواجب و يفيض

بجهة تعلقه على الطالب فلا جرم اردفوا حمد الله بالصلوة على النبي اعني الدعاء

والثناء عليه وكذا على اله واصحابه بالنسبة اليه والنفس القدسية هي التي لها ملكة

استحضار جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من ذلك على وجه يقيني وهذا نهاية

الحدس وذلك بحسب اتصالها بالجواهر العقلية وتنزهها عن الكدورات البشرية

مثل الميل الى اللذات والشهوات الجسمية والتدنس بالاباطيل والرذائل الدنية

والمعجزات امور غريبة خارقة للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى

النبوة والايات اعم من ذلك **قوله** ورتبته **قول** ابواب المنطق على ما استقر

عليه راى الجمهور تسعة الاول الكليات الثاني التعريفات الثالث القضايا

الرابع القياس ولواحقه الخامس البرهان وما يشتمل على بحث اجزاء العلوم

السادس الجدل السابع الخطابة الثامن المغالطة التاسع الشعر وجعل بعضهم مجث

القياس ... الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي كقولنا كل انسان حيوان ...
جسم فكل انسان جسم ... الاستدلال ... الجزئيات على الكلي ... واما
... بخلاف ... والتمثيل المفيد ... وهو القياس ...
في باب تحصيل التصديقات ... عبارة عن قول ...
... قول اخر ... متغير ... حادث

مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشا فهو بقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة
والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان ونظام الوجود هي سلسلة الممكنات التي اولها
جوهر عقل ابداعي هو العقل الاول وهناك ها الوجود في غاية الشرف والكمال ويهبط
منها اخذا في النقصان الى ان يبلغ غايته اعني هيولى العناصر ثم يعود منها اخذا في الكمال
الى ان يبلغ غايته اعني الجوهر العقلي الاحداثي الذي هو النفس الناطقة المتحلية بصور
الكائنات بالفعل كالعقل الاول فكما بداكم تعودون واطلق الابداع على ايجاد نظام
الوجود نظرا الى ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمجردات يمتنع ان يكون
مسبوقا بمادة او زمان واراد بالاختراع مطلقا الايجاد ليشتمل الامور المادية
وغيرها والجود صفة هي مبدا افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض فلو وهب الكتاب لمن
لا يليق به او وهب شيئا ليستعيض ولو مدحا او ثناء لم يكن جودا وايجاد الموجودات
امر لائق لا يعود نفعه الى الواجب تعالى وتقدس فيكون من محض الجود وانواع الجواهر
العقلية هي العقول العشرة المختلفة بالانواع المنحصرة في الاشخاص وايجاد مثل هذه
الموجودات الكاملة بالفعل البرية عن النقصان والقوة في كمال القدرة والاجرام
الفلكية هي الاجسام التي فوق العناصر من الافلاك والكواكب ومحركاتها جواهر مجردة
في ذواتها متعلقة بالافلاك لتكون مبادي تحركاتها فيقال بها النفوس الناطقة الفلكية
ولما كانت هي سببا لحركة الافلاك التي هي سبب لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد

اللهم وفقني بالاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بصرنا بنور الهداية والتوفيق ويسر لنا سلوك مناهج التصور والتصديق
والصلوة على نبيه محمد الهادي الى سواء الطريق وعلى آله واصحابه الفائزين بفيضان
التحقيق وبعد فقد سألني فوج من خلاني وزمرة من خلص اخواني ان اشرح
لهم الرسالة الشمسية واحقق فيهم القواعد المنطقية وافصل مجملاتها الابية و
ابين مبهماتها المخفية ولجيل قداح النظر في شرح الفاضل المحقق والنحرير المدقق
قطب الملة والدين الرازي شكر الله مساعيه وقرن بالافاضة اياديه ولباب افصل
ما اجمله بقدر الاستطاعة وابين ما اهمله بمبلغ البضاعة وانقح ما اطنبه
فيهما شغفه بالايضاح واسم ما وقع فيه التسامح بالافصاح فاجبتهم الى ملتمسهم
مع قلة البضاعة وشرحتها على مقترحهم مع قصور الباع في الصناعة والله سبحانه
ولي التوفيق وعليه التوكل في البداية والنهاية وهو حسبي ونعم الوكيل قال
الحمد لله اقول لما انعم الله بافاضة نفسه الناطقة المتحلية بالعلوم والمعارف التي
تاليف هذه الرسالة اثر من آثارها وفيض من انوارها وكان شكر المنعم واجبا صدر
الرسالة بحمد الله سبحانه اداء لحق شيء من ذلك والا فالتوفيق للحمد والاقتدار عليه
ايضا مما يقتضي به شكرا وهلم جرا فلا ... قوة الحامد والانعام ايجاد شيء غير

مسبوق

شرح شمسیه ملا سعد

اجزاء فصول

شواهد مطول

حاشیه

مامور بها بمقتضى الاية واما ما الزمه من عدم امكان تادية

الله تع ما هو الواجب عليه ففيه انه لا سبيل للخلق الى

ضبط قدره في الاصلح لا يتصور المزيد عليه ولا يلزم

ذلك وكون مقدورات الله تع غير متناهية

معناه انه لا يقف عند حد يضبطه احد

ولا يتجاوز عنه لا انها غير متناهية في

الواقع فلزوم عدم امكان تادية الله تع

ما هو الاصلح ممنوع ولو سلم فمتنع

المصلحة في وجود المنافع الغير المتناهية

بجواز اشتمالها على مفسدة لا يعلمها

الا الله تع وايضا الفعل انما يجب

على الله من حيث الحكمة اذا

كان ممكنا اما اذا كان

ممتنعا فلا وما لا

يتناهى من مقدورات

الله تعالى مستحيل

عادة [illegible]

تمت في [illegible]

في [illegible]

وبهذا يستحقون زيادة الثواب والفضيلة بخلاف الملائكة فان الشيطان
غير مزاحم لهم بل هم مجبورون مجبولون على الاستقامة لا ينفك
ذلك عنهم كالزوجية عن الاربعة واما ما ذكره من لزوم عدم
عدم تحقق التفضل ففيه ما مر من ان مدعانا ان الاصلح واجب
عليه تعالى بمعنى انه لازم بالنظر الى حكمته تعالى وكون ما يفعله تعالى تادية
للواجب بالمعنى المذكور ولا يكون له تعالى خيرة في الانعام بجواز اداء
ما هو الواجب والزيادة عليه تبرعا وتفضلا فيستوجب بفعل
الزيادة عليه شكرا ويكون الشكر موجبا للمزيد كما قال تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم والحاصل ان كون الاصلح بالنسبة الى البعض واجبا
كما يشير اليه كلام قدس الله روحه في الحاشية في عبارة التجريد لا يوجب
ان لا يقع المزيد على الواجب تبرعا وهو ظاهر واما ما ذكره من
لزوم ان يكون الدعاء سؤالا لتغير ما هو الواجب عليه تعالى ففيه
انه تعالى لا يجوز ان يصير دفع البلاء وكشف الضراء اصلح بالدعاء
وح لا يلزم من استجابة الدعاء تغير ما هو الواجب عليه تعالى
وبالجملة البلاء والباساء والضراء ليس بواجب حتى يكون
السؤال طلبا لتغير ما هو الواجب عليه فقط وما ذكره في الاستدلال
لا يستحقه بجواز ان يكون الدعاء صارفا كما يدل عليه قوله تعالى
ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين مع ان الدعاء والطلب من الله تعالى عبادة عظيمة

لا يوجب ان لا يبقى التفضل مجالا

مطور

الانبياء في زمان يكون اصلح بالنظر اليهم او الى شخص آخر اما الاول فلانه
يجوز ان يكون الاصلح بحال النبي تخلصه من مضيق الدنيا ووصوله
الى لقاء ربه واما الثاني فلانه يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية
لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال بعث النبي الثاني عدم بقاء الاول
وايضا يمكن ان يكون بعض العباد يعتبرون من حال عدم بقية
النبي ويصلون بذلك الى عظم الثواب فيكون الاصلح بالنسبة اليه عدم
البقية وايضا يجوز ان يعلم الله تعالى بانه لو بقي النبي لخالفه
اصحابه وارتدوا عنه وقصدوا هلاكه وابطلوا آثار دينه
كما وقع من قوم موسى في حيوته ومن امة نبينا صلعم بعد مماته
فانهم خالفوا النبي بعد وفاته وغصبوا السلطنة من اهل
بيته ولم يجعلوا اميرا عليهم من كان ياخذ بهم الطريق المستقيم
كما اخبر عنه النبي صلعم في امر الخلافة بقوله عم وان تؤمروا
عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق
المستقيم واما بقية ابليس وذرياته فيجوز ان يكون الاصلح
بحاله ذلك لاستحقاقه تاخير العذاب وعن ... ابليس بقاءه عند
ذلك ربه بنظره الى يوم يبعثون واما بالنسبة الى باقي العباد
فيمكن ان يكون المصلحة في خلق ابليس وابقائه مجاهدة العباد
معه ليفوزوا بالدرجات العالية ويترتب عليه تفضيلهم على الملائكة
لان استقامة حالهم مع مزاحمة الشيطان في غاية المشقة

اللازم فاعلا للقبيح فيصار الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انما يقتضيه
الحكمة وهذا كما انه اذا تحقق الصارف عن ايجاد الفعل للحكيم و
لا داعي له من حاجة ومصلحة فايجاده عنه قبيح كما تقرر في موضعه
واما ثانيا فلان جميع ما ذكره من المفاسد مدفوع بان المحقق
الطوسي قدس سره قال في هذا المقام من كتاب التجريد الاصلح قد
يجب على الله وهو في حكم القضية الجزئية والاظهر ان ايراده بالسور
الجزئي اشارة الى ان الاصلح لا يجب مطلقا حتى بالنظر الى شخص
شخص من الجزئيات ايضا بل انما يجب اذا كان اصلح بالنظر الى نظام
الكل كما اشرنا اليه سابقا ولو سلم ان لفظ قد في كلامه للتحقيق
دون التقليل فنقول يحتمل ان يكون ابقاء الخلق المذكور لاجل مصلحة
الكل او مصلحة شخص كما جوزه بعض مشايخنا اصحابنا غاية الامر
ان يكون معنى قبيح والواجب هو رعاية مصلحة الكل او مصلحة
البعض قال المحقق الطوسي طاب ثراه في النمط التاسع من
شرح الاشارات ان الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض الواجب دون ... انتهى وما ذكر من المفاسد فقد
... على نفي وجوب الشيء كليا وليس فليس على ان ...
ابقاء الخلق المذكور لا يكون الا شرا اذ الوجود خير محض
كما ذكر في التجريد وغيره فالاولى ... في وجوده بل انه في ...
خيره لا بتعبير موجود ... حكمة لا يقتضي نفيها واما امامه

بحال الكافر المبتلى بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا او
ويسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله تع ذلك بالنسبة اليه وابقاه
حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزمهم ان يكون اماتة
الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم
ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تع خيرة في الانعام والافضال
بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا
يستوجب على فعل شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء
والضراء سوالا من الله تع ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها
ان مقدورات الله تع غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح
فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تع ما هو الواجب
وفساده اظهر من ان يخفى انتهى ما ذكره واقول فيه نظر اما اولا
فلانا نقول ان مدعى المعتزلة هو ما يثبته الدليل وليس لكم
حمل مدعاهم على ما لا يثبته دليلهم ولو سلم ان مدعاهم ما ذكره
فنقول ان الوجوب بمعنى استحقاق الذم لتاركه ولا خفاء في
انه هذا وجه المدعى في نفسه وانفى للصارف عنه لانه فسق اللازم
فالوجوب بهذا المعنى ايضا متحقق والحاصل ان المراد بالواجب ههنا
ما يستحق تاركه الذم وذلك لان القادر الحكيم اذا علم في شيء
مصلحة ولم يمنعه مانع من ايجاده فلو لم يوجده لكان مستحقا

الوجه المخصوص لانه هكذا سيقع بل الحق فيه انه انما سيقع
هكذا بصنعه لانه صوره هكذا او لا في ذهنه ولا شك ان علم الباري
تعالى في ازل الازل بخصوصيات الاشيا والاحوال من ها قبيل الثاني
لا الاول فليس علمه تابعا للمعلوم واصلا بل الامر بالعكس قلنا
ان للعدليه ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي
لا انفعالي الا انا لا نم ان علمه تعالى بافعال العباد كذلك وانما
ذلك ان لو ثبت انه تعالى فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك
بل دون اثباته خرط القتاد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا
بل يكون انفعاليا فلا مدخل له في وجوب افعالهم او امتناعها ولا
في اختلافها كما ذكروا انما الذي ينبغي له تعالى ان يجازيهم على وفق
ما يصدر عنهم بحسب قابليتهم واستعدادهم كما عرفت ومما
يناسب ذكره تتميما للمرام ما ذكره شارح التجريد في هذا المقام
مع ما سنهل في ذمة من الكلام قال ذهب المعتزلة الى انه
يجب على تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
[illegible] وانتفاء الصارف
[illegible] وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام
العلة [illegible] هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على
الترك فاين هذا من ذلك [illegible] واعلم ان مفاسد هذا البناء
اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا منها منها ان الاصلح

السوابق علة موجبة للواحق ولا ينتهي شيء من الاحاد الى الواجب من

غير مداخلة السوابق انتهى كلامه ولهذا يعطي الانبياء المعجزة والقوة

في بعض الاوقات تغليبا على عدوهم ومعارضيهم ولا يعطيهم القوة والتمكن

دائما عليهم ليتخلصوا من القتل والحرق وسبي اولادهم وذراريهم وغير

ذلك من الاهانات والذلة مع انه يقول الا ان حزب الله هم الغالبون

فان المعجزة والقوة في الاوقات للحجة على الجاحد والمنكر والتمكن والقوة

تابعان لاستعدادهم وقابلياتهم ايضا ولا يجوز الكثر من القابلية

ولا اقل لانه يلزم اما الظلم والجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحاصل

ان العلم تابع للمعلوم باتفاق اصحاب العيان وارباب البرهان وهو

سبحانه يحكم على المعلوم بما يقتضيه استعداده الغير المجعول فما

كان في القضاء وقدره الله سبحانه وقتا به على ظهوره من الكفر و

الايمان والطاعة والعصيان فمن قبيل استعداده ولوازم هويته

كما افصح عنه قوله تعالى ما اصابك من سيئة فمن نفسك فما هذا

السوال عن ترتب الزوجية على الاربعة فلا يسمع ان قيل ان

تضوير تابعية العلم للمعلوم على ما صورته وقررته في صورة

الفرس على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان

الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال فيما بينهما

انما هو في العلم الانفعالي كما ذكر من الصورة الفرسية المنقوشة

على الجدار واما العلم الفعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء على هذه

والقبح على التفصيل بل قد ذكروا ان العقل يعلم اجمالا ان للفعل جهة
محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى وتلك الجهة قد يدرك بالضرورة
لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر لحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع لحسن صوم يوم
عرفه وقبح صوم يوم العيد وعلى هذا جاز ان يكون مادة الايرادين
المذكورين على البصرية والبغدادية من قبيل ما لا يعلم حسنه الا بورود
الشرع واعلامه بذلك فلا يصح ما ذكره في الايراد الاول من
الملازمة المدلول عليها بقوله لما اوصل التفضل الى احدهما فالا متنا
من ايصاله الى الثاني قبيح منه عقلا وكذا ما ذكره في الايراد الثاني
بقوله فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تعالى تكليفه وجب ان
يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر واما ثالثا فلان ذلك
الاختلاف يجوز ان يكون بحسب اختلاف استعداداتهم الغير
المجعولة وقابلياتهم الذاتية الغير المنفكة عنهم كما حققه متصوفة
الاشاعرة كالقيصري شارح الفصوص واضرابه وقال العلامة
الدواني في رسالته الجديدة لاثبات الواجب تعالى والنقص المشاهد
في بعض الممكنات انما هو لقصور القابلية والاستعدادات التي هي
من جملة اسباب حصول الصور والاعراض في المواد لا من بخل
الفاعل وقصور القابلية والاستعدادات عند الحكماء معدات
مترتبة غير متناهية غير مجتمعة يكون الواجب مع كل من

الشخص يجوز ان لا يكون اصلح بالنسبة اليه لا يمكن توجيه كلامهم
بما مر جوابه من ان الاصلح انما يجب اذا لم يكن تركه موجبا لحفظ
اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فمن الجائز ان يكون اماتة
شخص كالاخ الكافر في المناظرة المذكورة موجبة لمكفر ابويه واخيه
لكي الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلو روعي حفظ هذا الاصلح
وجب فوت الاصلح له وايضا يجوز ان يكون في نسل ذلك الشخص صلحاء
مؤمنون كان الاصلح لهم ايجادهم فلو رعاية الاصلح للكثير فات الاصلح
وهذا وجه وجيه لطيف ماخوذ من بعض الوجوه التي ذكرها فضلاء
الامامية في وجه غيبة الامام المنتظر المهدي عليه السلام حيث
قالوا ان السبب فيها استخلاص النطفة التي يحصل منها اهل
الايمان من اصلاب اهل النفاق فان بسط يده على ما اخبر عنه
النبي ص يقتضي القيام بالسيف الموجب لقتال اهل الخلاف فيفوت
بقتلهم وجود تلك الذراري الصالحة من اصلابهم فاخر ذلك و
اختفى لاستخلاصهم من تلك الاصلاب وذلك امر مطلوب
في الحكمة الالهية ويؤيده قوله تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات
لم تعلموهم ان تطؤوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في
رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا
اليما واما ثانيا فلان المعتزلة القائلين بحكم العقل في التحسين
والتقبيح لم يقولوا ان العقل يعلم في جميع الافعال جهات الحسن

النظام كما اوضحه بعض الاعلام وحاصله ان العناية
الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث الكل اولا بالذات وتدبير
الجزئيات ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن
من الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصية
لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه والتمثيل
في ذلك بحكاية البناء وملاحظة صلوح البناء من حيث الكل وان
ادى ذلك الى قصور في بعض الاجزاء من المبرز والمحسن في الجزء
بعد حفظ ذلك اعني صلوح الكل واصلحيته بالنسبة الى سائر
الوجوه المتصورة مذكورة في عباراتهم ان قلت الظاهر من لفظ
الغير في قول البصرية حيث قالوا ولم يلزم من كونه متفضلا
على احد بشيء ان يكون متفضلا على غيره بمثله الخ ان يكون
ذلك الغير متشخصا واحدا او متعددا من احاد كل العالم ولذا
الظاهر من قول البغدادية حيث قالوا وتوجيه التكليف في حقه
لم يستلزم مفسدة الغير الخ قلنا هب ان ظاهر لفظ الغير في كلامهم
يدل على ما ذكرت لكن مع هذا يستقيم حمل كلامهم على ارادة نظام
الكل لان حاصل كلام البصرية اذ لا يلزم من كونه تعالى متفضلا
على شخص متشخص آخر غيره بمثله لاحتمال ان يكون التفضل على
ذلك الشخص مخلا بنظام الكل وكذا الكلام في كلام البغدادية
على انه لو فرض ان معنى كلامه ما ذكر من ان التفضل على ذلك
الشخص

لا الكل

ان يكون متفضلا على شخص

بينهما انما كان تحريفا منه وحيلة لايهام ان ذلك الجواب لم يصدر عن
شيخ المعتزلة من غير روية ومبالاة عن السائل وقد ذكرنا ان
الاشعري ايضا كان في نظره في مرتبة تلك العجوزة لما اشتهر من
جهله وحماقته حتى شنع شمس الدين الشهرزوري في تاريخ
الحكماء على فخر الدين الرازي بتقليده اياه وقال بعد ذكر بعض فضائل
الرازي وفوادحه ما هذه عبارته واعجب احوال هذا الرجل انه صنف
في الحكمة كتبا كثيرة يوهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا
الى غايات المراتب ونهاية المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجح
وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري المتكلم الذي لا يعرف اي
طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية
لا يعرف يرتب حدا ولا يتم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في
مذاهب الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى السادس ان
ما ذكره في رد جواب معتزلة بغداد والبصرة من المسألة المتنازع
فيها بقوله واوردها على الشق الاول الخ فاسد من وجوه اما اولا
فلان مراد العدلية من المعتزلة والامامية بوجوب الاصلح وجوب
ما هو اصلح بنظام الكل لا بالنسبة الى كل شخص كما توهمه العلامة
الدواني في شرحه على العقائد العضدية وحينئذ يؤول جواب
كل من البصرية والبغدادية الى ان ذلك الاختلاف من مقتضيات
نظام الكل من حيث هو كل لان الشرور والمعاصي والاثام من تتمة

البحثية ن

فلو اراد ان مرادهم من وجوب الاصلح وجوب ما هو اصلح بنظام الكل [illegible]
فوجوب ما هو اصلح بالنسبة الى كل شخص [illegible] ايضا [illegible]
خلاف [illegible] بنظام الكل [illegible] لعله [illegible] بنظام الكل
[illegible] التعليل [illegible]

بنفسه لم يكن اتيان شيخ المعتزلة بمثل ذلك الجواب قادحا في جلالة
شانه لان الاشعري ايضا كان في نظره من جملة ضعفاء العقول
ومن اقل تلامذته الذين ياخذون منه الفروع والاصول وقد
وقع نظير ذلك لكثير من الفحول منها ما روى ان لاحمد الغزالي
كان صديقا مسكينا عاميا من رستاق طوس وكان يحرث له
في ارضه وياخذ منه الاجرة فمات وخلف ابنا طرارا كان مداره على
سرقة اغنام اهل تلك الناحية وقد اطلع احمد على عدوله عن
حرفة ابيه وانهماكه على السرقة فاراد نصيحته ومنعه عن سرقة
الاغنام فقال له بعد تقديم ضروب من مقدمات الوعظ والنصيحة
ان الله تعالى يبعث يوم القيمة الغنم الذى سرقته لان يشهد
عليك عند دعوى صاحبه عليك بانك سرقته من ماله فقال
ابن الصديق ان كان الحال على ما ذكرت من ان الغنم يشهد على
بذلك بين يدى صاحبه فقد نجوت لاني اقبض حينئذ باذنيه
واسلمه الى صاحبه فبهت الغزالي وضحك الى ضروب نعم لو لم
يكن للشيخ المعتزلي او للغزالي جواب برهاني لما بسئل عنهما
اصلا لكان للقدح فيهما مجال وستعرف تحقيق جواب المعتزلي
عنقريب انشاء الله ولا يذهب عليك ان تحقيق حكاية المناظرة بين
الشيخين هو ما ذكره الفاضل المفسر وان ما ذكره الفاضل
التفتازاني في اوائل شرح العقائد من ان المناظرة وقعت مشافهة

بينهما

على الله تعالى كما رآه المعتزلة وقال ان النزاع بين الفريقين لفظي لان الاصلح

سابقا في تفسير سورة الفاتحة بوجوب الاصلح الا بد ان يصدر عنه ولا يليق بحكمته وكى له بخلاف ذلك ثم ما شئت فسمه انتهى واما ماذكره من ان المعتزلة ربما يحكمون بعزل البارى تعالى ويقولون لولم تعطني ذلك لخرجت من الالهية وصرت معزولا عن الربوبية الخ فهو مبني على ماذكره اولا من انهم يدعون على الله تعالى لان المدعي على احد في شيء لا يكون حاكما وقاضيا عليه فيه فظهر ان تسمية المعتزلة في ذلك بالمدعي والحاكم معا افتراء محض واختراع لامنشأ له الا حب الخصومة والنزاع وكذا الحال في باقي ماذكره من الشناعات التي ليس عنها في كلام المعتزلة اثر وانما هي خيالات قد توهمها الائمة من بعض اقوالهم وعند التحقيق ينعكس التشنيع الخامس ان ما افتخر به من حكاية المناظرة الواقعة بين شيخ المعتزلة وبين بعض العجائز بتعليم شيخ الاشاعرة لا دلالة فيها على خلل في كمال شيخ المعتزلة ولا على كمال شيخ الاشاعرة اذ بعد ما تقرر من وجوب التكلم مع الناس بقدر عقولهم خصوصا العجائز الناقصات القاصرات عن درجة البرهان فلعل [illegible] شيخ المعتزلة في جواب مسؤل [illegible] العجائز الحائرة في مجلس الوعظ والتذكير مقدمة خطابية اقناعية على قدر ما علم من عقلها وانه لولا تعليم من هو اعقل منها اياها لقنعت بذلك الجواب لما كان في ذلك قادحا في شانه ولا [illegible] في علو شانه ومكانه بل لو كان الاشعري هو السائل

بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال المعين الايجي الشافعي في بعض
رسائله اي اوجب على نفسه بوجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة
وقال تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون
من قريب وقال صاحب الفصوص في الفص السليماني فاتى سليمان بالرحمتين
رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم فامتن بالرحمن
واوجب بالرحيم وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في
الرحمن دخول تضمين فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون
ذلك للعبيد بما ذكره الحق من الاعمال التي ياتي بها هذا العبد حقا
على الله اوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب
انتهى كلامه وفيه كفاية للدلالة على ما وعدناه سابقا فتذكر
على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في لتبعهم الكلاميه بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى
وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة
وبسببية القتل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بذلك الطريق
فانه لولم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في اثبات
شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمه ولنعم ما قيل في امثالهم
امثالهم لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت
عظيم واعجب من ذلك ان هذا الفاضل استحسن ههنا تعجب
الاشاعرة عن قول المعتزلة بوجوب شيء على الله تعالى مع انه اعترف

سابقا

هو الله والله منعه ولو قال ابليس ذلك لكان صادقا وقد اخطأ ابليس
الحجة ولو كنت حاضرا لقلت انت منعته وقد ظهر بذلك ان الاشاعرة
المجبرة يعترضون في هذه النشاءة على الله من قبل ابليس من غير
ضرورة دعتهم اليه فكيف اذا عرض عليهم العذاب جزاء بما كسبوا
من اسباب العقاب واما ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون ان كل ما
يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان فسنذكر ما يدل على ان
المعتزلة في الحقيقة قائلون بذلك والنزاع لفظي كيف وهم قائلون
بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكينه
من المشتهى واكمال العقل الذي يميز فيه بين الحسن والقبح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك
لكن تسمية بعضها تفضلا وبعضها عوضا انما هو لخصوصية
غفل عنها الخصم وسيأتي بيانه واما ثانيا فلان قوله لكن الخصم
من يدعي عليه وجوب الثواب الخ مدخول بانه ليس مراد المعتزلة
من الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى
ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب
العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشياء
عنه نظرا الى اقتضا حكمته والحاصل ان حكمه تعالى الحكيم لكن حكمته
يقتضي ان يفعل الحسن ولا يفعل القبيح والحسن والقبيح عقليان
لا سمعيان كما تقرر في موضعه واستدلوا على الوجوب المذكور

شهود م

يدعون عليه بالباطل فلا ريب في ان الاشاعرة الزور ويشهدون عليه بالباطل والكذب كما اخبر عنه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في ضمن كلامه المشهور بين الجمهور حيث قال عليه السلام في تضاعيف ما ذكره في جواب سؤال الشامي عند انصرافه من صفين ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والعقل والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولا بالمدح من المسيء ولا المسيء اولا بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار الى آخر كلامه عليه السلام وتوجيه ما قاله عليه السلام من ان القدرية هم الاشاعرة على ما حقق في الكتب الكلامية شهود الزور هو ان الله تعالى اذا قال لابليس ما منعك الا تسجد ولم تكفر فيقول يا رب انت منعتني من السجود وقضيت علي الكفر فهو منسوب اليك ونسبته الى كذب ولا صحة له ولا حجة للعلى فاذا قال الله تعالى من شاهدك على هذا فلا يجد غير اهل هذه المقالة حكى ان مجبرا سمع قاريا يقرأ ما منعك ان تسجد فقال

الرسل م

هو الذي

يمنع كون النار معلولة لغيرها عن كون الاحراق لها فتذكر الرابع
ان ما ذكره في مقام تعجب الاشاعرة عن كلام القاضي عبد الجبار ليس منه
بعجب مع ظهور فساده اما اولا فان قوله كيف يكون خصم الله من يقول
ليس للعبد على الله حجة الخ مردود بانه حمل الخصم على من يدعي حقا على
احد فيما بين يدي الحاكم والقاضي وليس كذلك بل المراد بالخصم هو
العدو كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى وهو
الد الخصام ويشعر به ايضا ما رواه ثمة في شان نزول الاية
ونقل الشيخ ابو الفتوح الرازي في تفسيره عن الزجاج انه قال
حقيقة الخصومة هو التعمق في البحث وهو اعم من الدعوى فظهر
ان من خالف الله تعالى في شيء من احكامه فهو خصم وعدو له
سواء وقع منه ذلك في صورة الدعوى اولا والاشاعرة قد خالفوا
اكثر احكامه تعالى منها ما ذكره هذا الفاضل من قولهم ليس للعبد
على الله حجة فانه تعالى قد اخبر في محكم كتابه بانه لولا مراعاته للحكمة
وازاحة العلة واقامة الحجة بارسال الرسل ونحوه لكان للعباد
عليه الحجة فمن ذلك قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله تعالى لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان
نذل ونخزى ولو سلم ان المعتزلة متفردون بكونهم خصماء الله

من كونهما مستلزما بطريق الجنة ان يكون ذلك مفهوما من الآية ليكون من توضيح الواضحات وانما يكون كذلك لو كان ذلك لازما بينا لهى وهو ممنوع وبالجملة انما يعلم هذه الملازمة من الشرع او دليل العقل لا ببديهة العقول حتى يكون ذكره من قبيل توضيح الواضحات وكيف يكون ذلك معلوما ببديهة العقل مع ما تحقق و اشتهر من ان الدخول في النار قد يكون بدون الضيق والحرج كما وقع في شان ابراهيم عليه السلام وكما هو حال الملائكة الموكلة على اهل النار وكما ذكروا في شان بعض حيوانات العجم ولو سلم فلا نم ان الاتيان بذلك في مقام التذكير كامثال ما نحن فيه لا يكون مفيدا هذا ومن الالزاميات التي يوجب بهت من كفر ويقوم في فيهم مقام التقام الحجر ان يقال على تقدير ما زعمتم من ان الله تعالى يضل عباده جاز ان يكون الله سبحانه جعل هذا القرآن اضلالا لخلقه وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا الثالث ان ما ذكره ثالثا في مقام الجواب عن قول صاحب الكشاف ان ما مر من ان فعل الايمان الخ يتوجه عليه ايضا ما مر من ان كون الفعل يحصل عقيب تلك الداعية الجازمة والارادة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ان وجود الفعل عقيبها ليس من العبد اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى و الفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد كما لا

الخذلان والتخلية مثلا ان يكون الله تعالى فاعلا للضيق والحرج بمعنى
الكفر كما زعموه ولا ان يكون المراد من الرجس تسليط الشيطان
كما حسبوه ولم لا يجوز ان يكون المراد من الرجس الهلاك العذاب
كما نقله هذا الفاضل سابقا عن عطا او اللعنة في الدنيا والعذاب
في الآخرة كما نقله عن الزجاج وايضا يمكن ان يحمل الرجس
في الآية على الكفر والضلال والمعصية بشرط ان يفسر الجعل
بالحكم والتسمية بمعنى ان الله تعالى حكم على الكفار بالفسق و
النجاسة وسماهم رجسا كما فسر به الجعل في قوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك و
حكموا به وكذا الكلام في قوله تعالى يجعل صدره ضيقا اى يحكم على
قلبه بذلك ويسميه به على ان للضيق والحرج ههنا معنى آخر
لا يتوجه عليه شيء مما ذكره هذا الفاضل وهو ان يكون الجعل
في الآية منسوبا الى من الموصولة اى من عبر عنه بالموصول
يجعل صدره ضيقا بترك النظر وتحصيل العلم واما ثانيا فلان
ما ذكره من انه لو خص ذلك بالآخرة لكان من توضيح الواضحات
غير مسلم قوله فمن المعلوم لكل احد ان من يضل عن طريق
الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت قلنا المذكور في الآية
هو مجرد الاضلال اما كونه عن طريق الجنة فغير مذكور فيها
فجاز ان يكون المقدر طريق الاسلام او طريق الحق مثلا ولا يلزم

مير

قالوا امسئ ومذنب وقد يجئ بمعنى الاهلاك والعذاب والتد
ومنه قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون
في النار على وجوههم ومنه قوله تعالى ائذا ضللنا في الارض
اى اهلكنا وقوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم
اى لن يبطل سيهديهم ويصلح بالهم وقد يجئ التخلية على جهة
العقوبة وترك المنع بالقهر ومنع الالطاف التى يفعل بالمؤمنين
جزاء على ايمانهم وهذا كما يقال لمن لا يصلح سيفه افسدت سيفك
اريد انك لم تحدث فيه الاصلاح في كل وقت بالصقل والاحداد
وقد يجئ بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى
وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اى وجدته كذلك
وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا
على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب واما الضيق
والحرج فقد صرح هذا الفاضل سابقا بان توسيع الصدور
وتضييقه غير ممكن على سبيل الحقيقة فلا بد لكل من العدلية
ومخالفيهم من العدول عن الظاهر فاذا كان للمخالف ان يجعل
ذلك كناية عن الايمان والكفر فلاهل العدل ان يجعلوه كناية
عن المحبة والشبهة او التوفيق والخذلان او التمكن والتخلية
اذا تمهد هذا فنقول لا يلزم من تشبيه جعل الرجس على
الذين لا يؤمنون بجعل الضيق والحرج على تقدير كونهما بمعنى

الخذلان

له تعالى ارادة ازلية صادرة عنه بالايجاب يتعلق فيما لا يزال باى
شئ يتفق لانا نقول يجرى مثل ذلك فى العبد بان يقال يجوز ان يكون
للعبد اراده لازمة لنفس ذاته ويتعلق فى كل وقت بما يريده فيفعله
من غير ان يحتاج الى ارادة اخرى وايضا تعلق الارادة القديمة
بارادتنا وان لم يكن من الموجودات الخارجية الا انه ليس ايضا
من الاعتباريات الصرفة بل له نوع تحقق فى نفس الامر فهو
بحسب هذا التحقق اثر له تعالى واذ ليس على طريق الايجاب والا
يلزم ازليته فيكون بتعلق آخر لارادته القديمة به وهكذا الى غير
النهاية فيلزم التسلسل فى التعلقات ولو كان الامر كذلك لما امكن
تحصل الشئ فى شئ من المراتب كما اشرنا اليه وبالجملة برهان
ابطال التسلسل يبطل ترتب الامور الغير المتناهية فى نفس الامر وان لم
يكن تلك الامور من الموجودات الخارجية وايضا تحقق الارادة فى
الازل بدون التعلق بالمرادات مما لا يظهر له وجه [illegible]
ان ما ذكره تابا [illegible] ما قاله [illegible] قولهم
محاب [illegible] عليه [illegible]
واصحاب وتفسير [illegible] والتسمية [illegible]
اضل فلان [illegible] عليه بذلك وسماه [illegible] الى [illegible]
وسماه به [illegible] ونقل [illegible]
فى مدح [illegible]

في المقدمات ولا لانها منها على انه يمكن نقض الدليل على عدم مخلوقية
ارادته لها وهكذا الى غير النهاية ولو كان الامر كذلك لما امكن تحصيل
الارادة للعبد ولا تعلق ارادته للتعلق في شيء من المراتب اصلا لا
يقال ارادته تعالى لارادتنا لا يتوقف على ارادة اخرى لان الارادة
صفة من شانها الترجيح من غير مرجح لانا نقول ليس معنى
كون الارادة صفة كذلك ان المريد يرجح احد المتساويين على
الاخر من دون مرجح الا اصلا حتى ارادته له والا لم يكن مريدا
بل معناه ان المريد في ارادته لاحد المتساويين لا يحتاج الى
مرجح خارجي يرجح به ذلك المساوي عنده ثم يريده فيوجده
بل له ان يريده مع مساواته للآخر عنده من غير مرجح اصلا
فاذن ارادته تعالى لارادتنا لما وجبت ان يكون صادرة عنه ومن
المعلوم ان ايجاده لها ليس بالايجاب فلا جرم يكون بالارادة
وهكذا الى غير النهاية لا يقال ان اريد بارادته تعالى لارادتنا
الصفة الحقيقية التي هي نفس الارادة لا تعلقها فلا نم انه ليس
ايجاده تعالى بالايجاب كيف وقد تقرر في موضعه ان ايجاده تعالى
بالايجاب بجميع صفاته الحقيقية بالايجاب كما قرره صاحب
المواقف في تاليفاته وان اريد به تعلق ارادته بارادتنا فلا نم
انه موجود فضلا عن ان يقال انه اثر له تعالى فايجاده تعالى له
اما بالايجاب او بالاختيار والاول منتف فتحقق الثاني وملخصه ان

هذا تمام مناظرة الفريقين انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه

الاول انما ذكره اولا في بيان استدلال الاشاعرة على ان الهداية

والضلال من الله تعالى من ان العبد قادر على الايمان والكفر الخ غير صحيح

لانا سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة

منه على ارادته لها ويلزم منه التسلسل فلما لم يتوقف هي عليها فلا يكون

هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل

كالايمان والكفر مثلا عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك

الارادة الجازمة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك

اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذى لا

ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة

المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن

ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا

لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا

المحال وهو انفكاك ايجاد العبد من تلك الارادة لجاز وقوع محال

آخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال يجوز ان يستلزم المحال

وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وانا ان

الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايضا الا

اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى

لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس مذكورا

تفضل واحسانا وقال البغداديون انه واجب وعلى الاول لله تعالى ان
يقول لذلك الصبي انى طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل
ولم يلزم من كوني متفضلا على احد بشيء ان اتفضل على غيره
بمثله وعلى قول البغداديين فلله ان يقول ان اطالة عمر اخيك و
توجيه التكليف في حقه لم يستلزم مفسدة الغير فلا جرم فعلته
اما اطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك فكان يلزم منه عود مفسدة
الى غيرك فلهذا ما فعلته فظهر الفرق واورد على القسم الاول انه
تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله الى الثاني
قبيح منه عقلا لانه ليس فعلا شاقا عليه ولا ينقص بذلك شيء
من ملكه والصبي محتاج الى الاحسان اليه ومثل هذا الامتناع قبيح في
الشاهد كمن منع غيره عن النظر في المرآت المنصوبة على الجدار
لعامة الناس فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا
فليكن هناك ايضا مقبولا والا فلا تقبل في شيء من الصور ويبطل
كلية مذهبكم واورد على الشق الثاني ان قولنا تكليفه يتضمن
مفسدة ليس معناه ان ذات التكليف يتضمن المفسدة والا لم
ينفك تكليف عن المفسدة وانه باطل بالاتفاق فمعناه اذن انه تعالى
علم انه اذا كلف هذا الشخص فان انسانا آخر يختار من قبل نفسه
فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تعالى تكليفه وجب
ان يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر والا لزم محض التحكم
هذ

من البنين واحد في غاية الزهد وآخر في غاية الفسق والثالث كان
صبيا لم يبلغ فمانوا على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم
فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار
واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له ان الصبي لو اراد ان يذهب
الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد فهل يمكن منه
قال الجبائي لا لان الله تعالى يقول له انما اخوك وصل الى تلك الدرجات
لانه ابلى نفسه في العلم والعمل واما انت فليس معك ذلك فقال ابو
الحسن قولي له لو ان الصبي يقول يارب العالمين ليس الذنب لي
لانك امتني قبل بلوغي ولو ابلغتني فربما زدت على اخي الزاهد في
الزهد فقال الجبائي يقول لله تعالى اعلم انك لو عشت لطغيت
وكفرت وكنت تستوجب النار فراعيت مصلحتك فقال له ابو الحسن
قولي له لو ان الاخ الكافر والفاسق رفع راسه من الدرك الاسفل
من النار وقال يارب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين
لم راعيت حال الاخ الصغير وما راعيت حالي في مصلحتي قال الرازي
فانقطع الجبائي فنظر فراى ابا الحسن فعلم ان المسالة منه لا
من المراة العجوز ثم ان ابا الحسن البصري مع فضله واكثر تعجبا من
الجبائي قائلا نحن لا نرضى بهذا الجواب وانما نقول الجواب مبني على
مسئلة اختلف شيوخنا فيها وهي انه هل يجب على الله تعالى
ان يكلف العبد ام لا فقال البصريون انه غير واجب ولكنه

فق
مكن وازاح العلة وانما اتا العبد الى من قبل نفسه فكلامه موا
لما يعامل به من انزال العقوبة فهؤلاء منقادون لله تعالى لا
خصماؤه وهذا كلام القاضي وتعجب منه الاشاعرة فقالوا كيف
يكون خصم الله من يقول ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق
بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة
وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة وكل ما يصل
منه الى عباده حتى الملائكة والانبياء فهو تفضل منه واحسان
لكن الخصم من يدعي عليه وجوب الثواب والعوض ويقول لو لم
تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية
وكنت من السفهاء وان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم
انه من آخر رمق حيوته قال لا اله الا الله محمد رسول الله صلعم عن
القلب ثم مات فان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة سنين
غير محصورة ثم انه لو ترك ذلك لحظة واحدة قال العبد له
انك معزول عن الالهية يحكى ان الشيخ ابا الحسن الاشعري
لما فارق مجلس استاذه ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعترا ضه
على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان ابا علي عقد مجلس
التذكير وحضر عنده جم غفير فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك
المجلس مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من
العجائز ان في علمك مسئلة فاذكرها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلثة
من

الاضلال لان الكاف للتشبيه والتقريب كما جعلنا ذلك الضيق والحرج
في صدره كذلك يجعل وفيه ايضا دلالة على ان المراد من قوله ومن يرد
ان يضله هو ان يضله عن الدين وتفسير الضيق والحرج باستيلاء
الغم والحزن على قلب الكافر بعيد لان اكثر من يعتريه الحزن في الدنيا
هو المؤمن ولهذا قال صلى الله عليه وآله خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل ولو خص ذلك بالآخرة كان من ايضاح الواضحات
فمن المعلوم لكل احد ان من يضله الله عن طريق الجنة فانه يضيق
قلبه في ذلك الوقت والجواب عن قول صاحب الكشاف ما مر من ان
فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى الايمان
وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذا القول في جانب الكفر فان سمى
الداعيتين احد باللطف والخذلان فلا مشاحة في الاسامي قال القاضي
في تفسيره روى عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا امر
القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا فاذا كان يوم القيمة نادى مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع
الكل اين خصماء الله فيقوم القدرية قال ولا يخفى انهم الذين
ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لانهم يقولون
الذنب لله فاي ذنب لنا حتى يعاقبنا انت الذي خلقته فينا
واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له ولا تيسرت لنا غيره
فهؤلاء لا جرم ان يكونوا خصماء الله اما الذين قالوا ان الله تعالى

ان يضله عن الايمان بل المراد من يرد الله ان يهديه يوم القيمة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه وتفسير الشرح هو انه يفعل به الطافا يدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقى في صدره الضيق والحرج لا في كل الاوقات بل في بعضها لئلا يمكن دفعه و خصوصا عند ظهور نصرة المؤمنين وبدو الذل والصغار في الكافرين وايضا لم لا يجوز ان يقال المعنى فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح صدره للاسلام في ذلك الوقت الذى يهديه فيه الى الجنة لما راى من فوائد الايمان ونتائجه من الدرجات العالية والمراتب الشريفة فيزداد رغبته فيه ومن يرد ان يضله يوم القيمة عن طريق الجنة ففي ذلك الوقت يضيق صدره للحزن الشديد الذى ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار قال في الكشاف فمن يرد الله ان يهديه ان يلطف به ولا يريد ان يلطف الا بمن له لطف يشرح صدره للاسلام يلطف به حتى يرغب في الاسلام ويسكن اليه نفسه ويحب الدخول فيه ومن يرد ان يضله اى يخذله ويخليه وشانه وهو الذى لا لطف له يجعل صدره ضيقا حرجا يمنعه الطافه حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله الايمان واجيب عن قولهم ليس في الاية انه اراد او لم يرد بان قوله آخر الاية كذلك يجعل الله الرجس تصريح بانه فعل به ذلك

الاضلال

الصدر في قلوبهم كذلك يجعل الرجس عليهم وقال الزجاج اى مثل ما قصصنا
عليك يجعل الله الرجس عن ابن عباس هو الشيطان سلطه الله
عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وعن عطا الرجس هو
العذاب وقال الزجاج هو اللعنة في الدنيا والعذاب في الاخرة قالت
الاشاعرة في الاية دلالة على ان الهداية والضلال من الله تعالى بيانه
ان العبد قادر على الايمان وعلى الكفر وقدرته بالنسبة الى الامرين
سواء ولا يترجح الا لداعيه ولا معنى للداعيه الا علمه او اعتقاده او
ظنه يكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومجموع القدرة
مع الداعي يوجب الفعل ولا بد ان ينتهي تلك الداعيه الى تخليق الله
وتكوينه دفعا للتسلسل فاذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان
الايمان راجح المنفعه وهو المراد بشرح الصدر مال القلب اليه واذا
خلق في قلبه اعتقاد ان الايمان بمحمد صم سبب للمفسدة الدينية
والدنيويه نبا طبعه عنه وبقي على الكفر فحاصل الاية ان من اراد
الله منه الايمان قوى دواعيه اليه ومن اراد منه الكفر قوى صوارفه
عن الايمان وقالت المعتزلة انه لا دلالة في الاية على قولكم لانه
ليس فيها اكثر من انه اذا اراد ان يهدي انسانا او يضله فعل به
كيت وكيت وليس فيها انه اراد ذلك او لم يرد ونظيره قوله لو اردنا
ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا فبين انه كيف يفعل اللهو لو
اراده ثم انه لم يرد ذلك بالاتفاق وايضا لم قلتم انه اراد ومن يرد

فقيل كيف يشرح صدره فقال صلعم يقذف الله تعالى فيه نورا حتى ينفسح
وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال صلعم الانابة
الى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل
نزوله وهذا البيان مناسب لما ذكرنا فان الانابة الى دار الخلود لابد
ان يترتب على اعتقاد ان عمل الاخرة زائد النفع والخير والتجافى
عن دار الغرور انما ينبعث عن اعتقاد كون عمل الدنيا زائد الضر
والضير والاستعداد للموت قبل نزوله نتيجة مجموع الامرين الزهد
فى الدنيا والرغبة فى الاخرة اما قوله حرجا فمن قرا بكسر الراء فعلى
النعت ومن قرا بالفتح فعلى الوصف بالمصدر للمبالغة قال الزجاج
الحرج فى اللغة اضيق الضيق وقيل الحرج بالفتح جمع حرجة وهو
الموضع الكثير الاشجار الذى لا يناله الراعية حكى الواحدى
باسناده عن ابن عباس انه قرا هذه الاية وقال هل ههنا
احد من بنى بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الوادى الكثير
الاشجار المستمسك الذى لا طريق فيه فقال كذلك قلب
الكافر ومعنى يصعد فى السماء كانما يزاول امرا غير ممكن لان
صعود السماء مثل فيما يمتنع ويبعد عن الاستطاعة فشبه
الكافر فى نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من يتكلف الصعود
الى السماء وقيل المراد ان قلبه يتباعد عن الاسلام وقوله تباعد
ما بين الارض والسماء كذلك يجعل الله اى كما جعل ضيق

الصدر

العوام مما يكاد ان يصير مضلة لبعض المبتديين من ذوى الافهام
حاولت الاشارة على فساد كلامه والتنبيه على مزال اقدامه تبصرة
لمن اراد ان يهتدى الى الصراط المستقيم وتذكرة لمن حاول ان يتذكر
اغواء الشيطان الرجيم ويتعوذ عن باطله الذميم فاقول
مستعينا من لطف الله وتوفيقه مستمدا منه لاظهار الحق وتحقيقه
قال الفاضل المذكور في تفسير الاية المذكورة يقال شرح فلان امره
اذا اظهره واوضحه ومنه شرح المسئلة اذا بينها وقال الليث
شرح الله صدره فانشرح اى وسعه لقبول ذلك الاثر ولاشك ان
توسيع الصدر غير ممكن على سبيل الحقيقة ولكن ههنا معنى وهو
انه اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح
مال طبعه اليه وقوى طلبه ورغبته في حصوله وظهر في القلب استعداد
شديد لتحصيله فسميت هذه الحالة سعة الصدر وان حصل
في القلب علم واعتقاد اوظن يكون ذلك العمل مشتملا على ضرر زائد
ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وحصل في النفس نبوة عن
قبوله فيقال لهذه الحال ضيق الصدر لان المكان اذا كان ضيقا
لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر على الدخول
فيه والاكثر استعمال الشرح الصدر في جانب الحق والاسلام وقد
ورد في الكفر ايضا قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا قال
المفسرون لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي شرح صدرنا للاسلام ورشح بالنا بانوار الالهام واصلح حالنا بمزيد اللطف والاكرام فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من الاثام والصلوة والسلام على نبينا محمد واله المطهر الكرام صلوة وسلاما يتعاقبان بتعاقب الضياء والظلام قال الله تعالى في سورة الانعام فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ان المولى الفاضل نظام الدين الاعرج النيشابوري قد اضطرب في هذه الآية الكريمة كلامه واختل نظامه وانحل زمامه حيث عرج على تقليد الاسلاف وانعرج عن طريق العدل والانصاف فعرج مطية فهمه في نيل المرام وضل في بوادي الشكوك والاوهام بل اعرجه الله وما اشد عرجه في هذا المقام هذا جزاء الذين بآيات الله لا يوقنون كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ولعمري ان كل ما اخرجه عن جيب طبعه من الزيوف يشهد عليه بانه لم يخرج الا من قلب اعمى مكفوف قد صار بمرض الغي والجهل مأوف ولعله يعتذر عما له من العمى والمرض والعرج عما فهمه طبعه الاعوج من قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ثم لما رأيت ان ما ضبعه لصيادله

اهل نحلته من الاشاعرة لكان علمه بانه ينزل المطر في الربيع مثلا
باختياره موثراً في وقوع المطر هو جباله فلا يبقى لله اختيار في وقوع
المطر في الربيع مثلا وذلك محال لم يقل به احد من المسلمين ولنعم
ما قيل شعر علم ازلى علت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت
جهل بود واما ما ذكره آخراً تعريضاً للعلامة الزمخشري
بانه اين هو والخوض في هذه المباحث ايها ما منه انه اهل لذلك
دونه انما صدر عنه لاغتراره بقوم قد حفوا من حوله والقوا
السمع الى قوله وصدقوه في كل هذيان وهذر وصوبوه في
كل ما ياتي ويذر لملاحظة تقربه لسلطان تلك الايام وايذائه
للمحصلين بالشتم والملام والا فهو بعيد عن اهل التحقيق
بمراحل ولم يخرج عن غمرة التشكيك الحساحل اورد على
حكماء الاسلام ومن خالفه من علماء الاسلام شبها واهية
وشكوكا مموهة لا يخفى على الافاضل الكرام ولا يروج على الناقدين
من ذوي الافهام لم يحصل شيئا من سرائر الحكماء المتألهين ولم ينل
مكنون اصول علماء الدين بل اشتغل طول عمره لانتحال اقاويل الناس
وجمعها وتلفيقها وايجازها مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات
والتعبيرات من ورقة الى ورقة ومن مسودة الى اخرى طلبا للرياء الوهمي
والترأس الخيالي الى ما هو مدحور مذموم ومن لم يصدقني في هذا
الكلام والعتاب والملام فليطالع صحيفة احوال هذا الامام من تاريخ الحكماء
للمحقق الشهرزوري والسلام
تمت في سنة ١١٠٢

فضلا عن ان ينظمه من سلك ما هو مطالب الاوحدي في العلم ... الى حاصل ما لم يذق طعم العلوم ولم يشتم من العلم ...

والامامية متوافقان في الاصول على زعم اهل السنة فلم يعتبر استدلال احدهما على ذلك الاصل بمنزلة استدلال الآخر به ليزول تعجبه لكن العجب من هذا الرجل المشكك المغالط المتسمى بالامام حيث اعترف عند تقرير مسئلة الرؤية من كتابه الاربعين اربع مرات بعجزه عن تمام الدليل العقلي على جواز الرؤية حتى اضطر الى ارتكاب عار الفرار عن مذهب شيخه الاشعري الى مذهب الماتريدي كما نقلناه عنه سابقا ثم يجي ويتعرض ههنا على اكابر المعتزلة بانه على زعمه لم يجدوا على امتناع الرؤية دليلا ولا مرشدا وسبيلا ولعله لم يسمع في الامثال السائرة ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة ومن كان ثوبه من الكاغذ لا يرش الناس بالماء واما ما ذكره من انكار الاستدلال بالشاهد على الغائب فهو من قبيل التشغير يوكل ويذم كما تقدم بيانه على وجه التمم واما ما ذكره من ان خوض صاحب الكشاف في حديث الجبر خوض فيما لا يعنيه لان اعتراف ذلك العلامة الحبر بعلم الله تعالى بالجزئيات لا يستلزم اعترافه بالجبر كما توهمه عن غاية جهله بحقيقة علمه تعالى وذلك لان العلم تابع المعلوم حكاية عنه ومثال له غير مؤثر فيه اذ لو اثر علم الله تعالى باختيار الكافر الكفر مثلا في وقوعه وكان سببا له كما زعمه هذا الامام المشكك وسائر

اهل

ذلك العلم العلامة فاردت تكميل الكلام وارد في حال المأموم
بحال الامام ليتضح لدى الافهام ان ما بصقوا به من الشتم
والملام يعود الى لحيتهما ويقود الى وهن نحلتهما فاقول قال الرازى
قد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم
ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك
المسكين بعيدا من معرفة هذه الاشياء الا انه فضولى كثير
الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآيات دالة على ان من اجاز الرؤية
وذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام والعجب ان
اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو
كان الله تعالى مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى
المشاهد من غير جامع عقلى وقاطع وهذا المسكين الذى ما شم
رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه لذلك
المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله تعالى
عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم
الله تعالى جهلا فقد اعترف بهذا الجبر ومن اين هو والخوض
في هذه المباحث انتهى واقول فيه نظر اذ على تقدير تسليم ان
اكابر المعتزلة لم يجدوا دليلا قاطعا على امتناع الرؤية على الله تعالى
فقد وجد اكابر الامامية على ذلك ادلة قاطعة كما ذكرنا بعضها
سابقا وبعضها مذكور في كتبهم الكلامية وحيث كان المعتزلة

جهلا

التوحيد لو كان مستلزما لاثبات خالق سوى الله غير محتاج في
الوجود اليه تعالى اما اذا قلنا بان الخالق على الاطلاق هو الله الواحد
الاحد ووجود سائر الخالقين واقدارهم على تفاوت مراتبها مستندة
اليه تعالى فلا منافات وكذا نفي الصفات انما يستلزم نفي الافعال اذا
اريد بنفي الصفات وما يقوم مقامها في ترتب آثارها عليه واما اذا
اريد بذلك نفي زيادة الصفات واثبات كونها متحدة مع الذات في
الحقيقة متغائرة بالاعتبار والمفهوم بمعنى حصول نتائج تلك
الصفات وثمراتها من الذات وحدها كما صرحوا به فلا ينافي
التوحيد بل حقيقة كما لا يخفى لان الذات المقدسة لما كانت في غاية
الكمال والاستغناء لم يحتج في كشف الاشياء عليه الى زيادة علم
ولا في ايجادها الى قيام قدرة ولا في تخصيصها بوقت دون وقت
الى انضمام ارادة وهكذا الكلام في سائر الصفات ولعمري ان ما يلوح
في كلامه من المغالطة ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة
وان قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثير الوقاحة
عصمنا الله واياكم عن امثاله بالنبي وآله تكملة ثم بعدها
حال الحول وانتشر ما سنح لي من مراتب العقول وقع نظري في
هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازي المتشكك الجهد المتلقب
بالامام وظهر من كلامه انه الذي شجع التفتازاني الشاك
المقلد المتحير في الهد نفسه اللوامة على اسائة الادب بالنسبة الى

ذاك

المصنف الى ما ذكرناه في بعض اشعاره عند تفسير بعض الايات
النافية للرؤية [illegible] لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر
لعمري موكفه قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا
بالبلكفه وبالجملة لو فتحتم باب القول بامثال ما ذكره المولى المذكور من
ان التسمية باهل العدل والتوحيد تسمية من قبل انفسهم لا غير
وانهم لو ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء
فللعدلية ان يقولوا ان تسمية من خالفنا باهل السنة والجماعة
من تلقاء انفسهم وانهم لو عضوا الارض بالنواجذ فليس لهم الا اسم
السنن بالمعنى الذي لا يرضى به الماجد واما تسميتنا بالمعتزلة
فمما لا نتحاشى عنه بل نفتخر به لاشعاره بمفارقة رئيسنا ومقتدانا
واصل عن اصول الحسن البصري الحشوي [illegible] الباطل على طريق اعتزال
ابراهيم على نبينا وعليه السلام عن قومه بقوله واعتزلكم وما تدعون
نعم لو كان مدلول [illegible] الاسم اعتزالنا عن الحق ورفضنا للصدق
لتوجه [illegible] حق علينا [illegible] واما ما ذكره هذا الفاضل من ان
عدلهم [illegible] توحيدهم لاستلزامه نسبة الخالقين وتعميم
يبطل [illegible] لاستلزامه نفي الصفات نفي الاله [illegible] ظاهر الفساد
لا يذهب على من له [illegible] من الفهم والسداد لظهور ان
كثرة [illegible] بالمعنى الذي يكون مشككا في افراده مع ثبوت جوازها
باعتبار قوله سبحانه فتبارك الله احسن الخالقين [illegible]

حيث قال

بالبلكفه

تسمية

الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبها فيتعين
تصديق العقل وتفويض علم النقل الى الله تعالى والاشتغال
بتاويل الظواهر انتهى هذا واما ما ذكره في العلاوة من ان
تسمية المعتزلة باهل التوحيد والعدل تسمية من قبل
انفسهم لا غير فالجواب انه لا مشاحة في اصل وضع الاسما
لما قيل من انها تنزل من السما وانما يتاتى المناقشة في دعوى
موافقتها لمسمياتها في المعنى فكما ان المتسمين باهل السنة
من الاشعريه والماتريديه وسلفهم الحشوية يناقشون في اطلاق
اسم اهل العدل والتوحيد حقيقة على المعتزله والامامية كذلك
هؤلاء ينازعون مع المتسمين باهل السنة في استحقاقهم
للتسمية باهل السنة والجماعة بمعنى سنة النبي صلعم وجماعة صحابته
المرضية بل يقولون نحن اهل السنة والجماعة بالمعنى المذكور
حقيقة واما المتسمين بذلك فهم اهل السنة والجماعة بالمعنى
الذى كان مقصودهم في اصل وضعه وهو كونهم من اهل سنة
معوية وجماعة يزيد كما صرح به من اهل الشام من تزيد
ولا يزال كان هذا المعنى مقصودا لهم في ايام دولة الشجرة الملعونة
الاموية ولما انتهت النوبة الى بني العباس من الدوحة
الهاشمية خافوا منهم واولوا تسميتهم المذكورة بانهم من
اهل سنة النبي صلى الله عليه واله وسلم وجماعة الصحابة ولقد اشتهر

المشهور

العبد اثر في فعله بوجه ما واما بمعنى ان يكون فعل العبد مستندا اليه
باعتبار ماله من القدرة والاختيار فيه بحكم البديهة والى الله
تعالى باعتبار خلقه العبد وايجاده اياه مع ماله من القدرة و
الارادة فهو الجبر المتوسط الذى يقتضيه الراى الصائب واخبر
عنه مولانا الصادق عليه السلام بقوله لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين فتامل ولا يبعد ان يقال ايضا ان تعلق القدرة
والارادة الى الفعل اى جعلهما متعلقا به وصرفهما اليه من العبد
لا من الله تعالى و منع ان تعلق الارادة منبعث من مجرد تصور
الملائم واعتقاد النفع الذى يلقيهما الله تعالى فى قلب العبد كما
ذكره العلامة الدوانى فى رسالته المشهورة المعمولة فى خلق
الاعمال ولم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتبارى
امر اعتبارى محض كان منشاه العبد وغيره لا امر اعتبارى
آخر منشاه العبد وغير وهلم جرا وان هذه الامور الاعتبارية
مما لا يبالى بان تكابه فتدبر واذا كان الامر على ما وصفناه فلا
محالة يجب [illegible] ظواهر الايات التى استدل بها العدلية المعتقد
بالادلة العقلية وصرف الايات التى تمسك بها الاشاعرة الفقها
لادلة العقلية كما قرر فى الكتب الاصولية وصرح به الفاضل
الارموى من الشافعية فى بحث تنزيه الله تعالى عن الجهة
والجسمانية حيث قال فى لبابه ان الظواهر النقلية اذا عارضت

الموجب للفعل وذلك لان الامر الاعتبارى ايضا منشاه العبد

اتفاقا مردود بان الاتفاق فيما ذكر مسلّم لكن لا يلزم من كون
آلة فعل العبد من الله تعالى ان يكون فعله منه ولو كان كذلك
لكان تفريق الاتصال الحاصل من النجار بواسطة المنشار
فعل الحداد لا النجار وذلك باطل بالضرورة وغاية ما يتخيل من
ذلك اى من كون القدرة والارادة من الله تعالى هو الايجاب
واما الجبر فلا ويدفع الايجاب المتوهم بان كون آلة فعل العبد
التى هى القدرة والارادة من الله مسلّم الا ان فعل العبد تابع لداعيه
وارادته فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا هذا القدر اى
كون الفعل مسبوقا بالقصد والارادة فلا يكون ايجابا لان الايجاب
عبارة عن عدم تخلف الفعل عن الفاعل بشرط ان لا يكون له قصد
وداعٍ وارادة الى صدور الفعل كصدور الحرارة من النار والرطوبة
من الماء وليس فعل العبد كذلك لانه تابع لقصده وداعيه
وبعد ظهور كون فعله تابعا لداعيه ان سموه ايجابا لكون الآلة
من الله تعالى كان منازعة فى التسمية فلا يجديهم نفعا وبوجه
آخر نقول ان كون الفعل واجبا لغيره لا ينافى كونه مختارا فى نفسه
وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد والحاصل ان الله تعالى خلق العبد
مختارا فى افعاله لكن لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه
ان لا يفعله فالمآل بالآخرة وان كان الى نوع من الجبر الا ان
الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون لقدرة
العبد

الى العقين ومن عمل صالحا فلنفسه والذين امنوا وعملوا الصالحات
الى غير ذلك من الايات وصرف هذه الايات عن ظاهرها بعد
تسليم وجود الايات الاخر المعارضة لها انما يصح عند اعتضادها
بالدليل العقلي ومن البين ان اقامه الاشاعرة للدليل العقلي
على اثبات زيادة الصفات ونفي افعال العباد اصعب من خرط
القتاد كما لا يخفى من تتبع واجاد وما احتج بها العدلية على
المذهب المنصور فهو في السطوع والظهور كالنور على شاهق
الطور حتى ان فخر الدين الرازي مع تصلبه في العصبية
وتحامله على المعتزلة والامامية لما عجز عجز الاماء الهندية
عن اثبات مطلب الاشعرية بالادلة العقلية حاول محاكمة
رافعة لحيلته حافظة لما وجه من هو في حبالته فقال في تفسيره
الكبير ان اثبات الاله يقتضي الجبر وارسال الرسل يستدعي القدر
انتهى وربما زعم الاشعري سهوا التخلص عن الجبر المحض و
نسبة القبح اليه تعالى فسلك طريق الكسب فلم يتنبه الى انه
فانه ان استند الى العباد شيئا بطل اصله والا جاء الجبر
من طريق المعروف المشهور الى فد ولم يستفد الا تطويل
المسافة وما ذكره العلامة الدواني في رسالته بما حاصله
انه يلزم الجبر على تقدير تاثير قدرة العبد ايضا ضرورة
ان قدرة العبد وارادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط

والحاصل ان الكسب ايضا فعل الله تعالى بناء على ما تقرر عندهم
من انه لا فاعل الا الله فيلزم الجبر المحض والمدح والذم
باعتبار المحلية باطل اذ لا دخل لاختيار العبد فيها ولا وجه للمدح
والذم باعتبارها كما لا وجه للمدح باعتبار الحسن والقبح

جاهلا تعالى عنه علوا كبيرا ولم يقل احد من النصارى بذلك
ولا نسبه اليهم احد من المسلمين بل قد صرح فخر الدين الرازي
في تفسيره سورة الفاتحة بعدم اعتقادهم للانتقال حيث
قال انهم زعموا ان اقنوم الكلمة حالة في ناسوت عيسى ومع
ذلك فهي صفة الله تعالى غير زائلة عنه انتهى وعلى تقدير ان
يكون مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي فالظاهر ان يكونوا قائلين
بانتقال الصفة كما قال جماعة من المسلمين بانتقال العرض
ضرورة ان القول بان الحيوة والعلم والوجود من الذوات مستبعد
جدا ولا يبعد ان يقال انهم لما كانوا جاهلين بمسئلة التوحيد
امكن ان يكونوا جاهلين ايضا بعدم انتقال الصفات والاعراض
وايضا القول باستحالة انتقال الصفة قياسا الى صفات
الممكنات من الغائب على الشاهد وهو باطل عند الاشاعرة
كما عرفت واما الثاني فدلالة كثير من ظواهر الآيات عليه
كقوله تعالى ردا على من اسند القبيح اليه تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر
بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط
وقال الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي وامثال ذلك كثير وقال تعالى
للاشعار بخالقية عباده لبعض الافعال تبارك الله احسن
الخالقين

انتهى

الاخر من هذا الكتاب والحاصل ان ظاهر كثير من الآيات قد
دل على التوحيد بالمعنى الذى استبد باثباته المعتزله والاماميه
وهو كون صفاته تعالى عين ذاته بحيث اذا حقق يرجع الى نفى
الصفات واثبات نتايجها وثمراتها للذات وعلى العدل بالمعنى الذى
تفردا باثباته ايضا وهو كونه تعالى غير فاعل للقبيح ولا مخل بالواجب
ويتفرع عليه خلق الافعال وجزاء الاعمال اما الاول فلانه تعالى
كفر النصارى فى قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة و
تكفيره اياهم ليس باثباتهم ذواتا ثلثه قايمة بانفسها لانهم
لا يقولون به بل لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلثه فمن
اثبت ذاتا موصوفة بثمان كان كفره اعظم واغلظ بثلث مرات
والقول بانه تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفاتا هى
بالحقيقة ذوات لانهم جوزوا انتقال اقنوم العلم من ذات الله
تعالى الى بدن عيسى عليه السلام والمنتقل الى ذات يكون قايما بنفسه
فى كونه غير مفيد لما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثه
ذواتا وانما يفيد كون [illegible] ذاته [illegible] بانه يجوز ان
يكون مرادهم من الانتقال المعنى الذى يراد فى قول النبى صلعم العلماء
ورثة الانبياء و[illegible] ان علم الولاية قد انتقل من المرتضى الى الحسن
عليهما السلام [illegible] ولو كان مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقى يلزم
ان يكونوا معتقدين ان الله تعالى بعد انتقال العلم منه صار

عدم الاستلزام نفى الصفات نفى الافعال على ما بيّن فى موضعه
ولعمرى ان ما يلوح فى كلامه من دلالة الآية على ان دين الاسلام
هو التوحيد والعدل هو طريقة الاعتزال المنافية لطريقة اهل
الحق ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة وان قصد
بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثير الوقاحة عصمنا الله
واياكم عن امثاله بالنبى وآله انتهى كلامه واقول لا يخفى ان
التكرار الذى اتى به المصنف من باب هو المسك ما كررته
يتضوع ومقصوده منه على ما مرّ تقريره ان [illegible]
المتسمين باهل السنة والجماعة ليسوا من اهل العدل و
التوحيد حقيقة وانما اهل ذلك من عداهم من المعتزلة ومن
وافقهم من الشيعة الامامية كما ظهر بهما سابقا ويتبين لاحقا
واما قوله ولم يبين الآيات وتلك القراءات الا على هذا ففيه
ان المصنف لم يرد دلالة الآيات والقراءات المذكورة هٰهنا الا
على مجرد حصر دين الاسلام فى اعتقاد العدل والتوحيد وانما
اشعر الحصر بان المعتقدين لحقيقة ذلك هم المعتزلة ونظائرهم
دون من عداهم من المشبهة واشباههم من المتسمين
باهل السنة القائلين بزيادة الصفات ورؤيته تعالى بحاسة
البصر ونسبة الشرور والقبائح والظلم والمعاصى اليه تعالى
فقد اعتمد فيه على ظهوره مما حققه عند تفسير الآيات

الآخر

في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن
لا حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن
انت تنفخ في رماد و هذا ايضا شاهد آخر قال المولى التفتازاني
لان النقل واقع على ان الدين عند الله الاسلام والحكم بالتوحيد
والعدل وغيرهما مؤكد لذلك فيكون دين الاسلام هو العدل
والتوحيد ليصلح هذا تاكيدا لذلك ولا ادري ما قصد المصنف
من تكرير هذا الكلام فان احدا من اهل الاسلام لم ينازع
في ان التوحيد والعدل اساس الاسلام لكن بمعنى ان الاله
واحد لا شريك له في الالوهية وانه عدل في افعاله لا ظلم منه
اصلا ولم يدل الآيات والقرآن الا على هذا فاين هذا من
التوحيد بمعنى نفي الصفات القديمة والعدل بمعنى وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي وتفويض افعال العباد الى قدرتهم
وارادتهم والشرور والقبايح الى الشياطين واثبات ما لا
يحصى من الخالقين حتى زعمت المجوس انهم بين بين اذ لم
يثبتوا الا اثنين واي فائدة لهم في تسمية طريقهم وطريقة
الاسلام بالعدل والتوحيد بحسب اشتراك اللفظ على ان
هذه تسمية من قبل انفسهم لا غير وانهم لو ارتقوا الى الاسما
فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا تحققت فعدلهم
يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل

المشتمل على طلب مرضاته وتعظيم رسله وتكريم من عصاه والتأدية
مخالفة لامره واهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب
ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق و
الاعتماد عن الشريعة بالكلية وقد وافقنا الماتريدية في ذلك
حيث ردوا على الاشعري في مسئلة العفو بان احتجاجه على
جواز عفو الله تعالى عن الكفر عقلا وتخليد المؤمنين في النار
والكافرين في الجنة عقلا بانه تصرف في ملكه فلا يكون ظلما اذ
الظلم هو التصرف في ملك الغير مردود بان الحكمة يقتضي التفرقة
بين المسيء والمحسن ولهذا استبعد الله تعالى التسوية بينهما
بقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في
الارض ام نجعل المتقين كالفجار افنجعل المسلمين كالمجرمين ما
لكم كيف تحكمون ولان تخليد الاولياء في النار وتخليد الاعداء في الجنة
ظلم اذ الظلم هو وضع الشيء في غير محله وقوله ليس بظلم لان
الظلم هو التصرف في ملك غيره قلنا لا نم ذلك سلمناه ولكن التصرف
في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على
وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على
الظلم والسفه والكذب لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين
لا يرتاب فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم
اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب فمثلهم
فی

بقة اندلس و يحملون ما ورد من الكتاب و السنة مما يحتمل
ذلك على ظاهره كما اعتقدت الظاهرية من الظواهر ان له تعالى
يد و وجها الى غير ذلك و يتخذون ذلك و امثاله دينا قاتلهم الله
فقد اتخذوا دينهم لعبا ولهوا و اضلوا كثيرا و ضلوا عن سواء
السبيل و قد غشيت غشاوة التعصب قلوبهم و اعينهم و اذانهم
فلهم قلوب لا يعقلون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم آذان
لا يسمعون بها ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم
غشاوة و لهم عذاب اليم و ان اردت زيادة الاستقصاء في تحقيق
مسئلة الرؤية فعليك بتعليقاتنا على تفسير القاضي فانك اذا رايتها
لو رايتها لرايت نعيما و ملكا كبيرا هذا و اما ما اجاب به عن دليل
عدله تعالى من منع كون تصرف المالك على الاطلاق في ملكه جورا
و ظلما فهو ايضا مكابرة صريحة و ان وافقه فيه بمجرد التقليد
العلامة الدواني في بحث القضاء و القدر من رسالته الجديدة
في اثبات الواجب تعالى حيث قال ليس للعبد على الله تعالى حق
يتوهم في حقه الظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد انتهى و وجه
كون ذلك مكابرة صريحة ظاهر لان العقل السليم حاكم بان
للحاكم ان يتصرف في ملكه و عبيده ابتداء كيف شاء و اما بعد
امرهم بارتكاب مشقة التكليفات و اجتناب لذات المعاصي
و ارسال الرسل و الوعد و الوعيد فتعذيب من اطاعه و تحمل

قال السيد السند الشريف المرتضى قدس سره ان ما نافي القول بان الثواب تفضل بمعنى ان الله تعالى تفضل بسببه الذي هو التكليف و لهذا نقول انه لا يحسن الابتداء بالتفضل ابتداء او ان يجب عليه اذا وجه على نفس فاعل الخير نفع او صحة لا ينقصه التكليف و لكن التكليف او الالطاف و كل ما يوجبه الجليل التكليف و لولاه لما بذله و في نفسه بالتكليف [illegible]

عفى عنهم باتخاذهم العجل شريكا له ولم يعف عنهم ظلم طلب الرؤية
فاهلكهم بالصاعقة لان اتخاذ العجل الها جهل بغير الله واستحقاقه
وطلب الرؤية جهل بالله لانه صفة يقتضي الجسمية والجهة وهو
متعال عن صفات الاجسام نعم الرؤية بمعنى الكشف التام مما
نقول به وذهب اليه من اراد جعل المناقشة لفظية من متاخري
اهل السنة والمنقول عن امير المؤمنين وسيد الوصيين وتواتر
عن جمع كثير من المرتاضين واليه الاشارة بقوله عليه السلام
حين سئل عن رؤية ربه فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له وكيف
تراه فقال عليه السلام لا يدركه العيون بمشاهدة الاعيان ولكن
يدركه العقول بحقايق الايمان والحاصل ان هذا المطلب اشهر واظهر
لاولي البصائر من الشمس لاولي الابصار وكيف يتصور مؤمن
عاقل ان الله سبحانه مع كونه لا يحوم حول حمى كبريائه اقدام
العقول والافهام ولا ينال شامخ مجده وعلائه ابصار البصائر
والاوهام يرى بحاسة البصر التي يعجز عن ادراك كثير من
المخلوقات والممكنات الكائنات في الجهات والاقطار بل هو سبحانه
كما وصف نفسه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكلامه
وكلام رسوله والائمة الاطهار مشحون بنفي الرؤية
والانكار على معتقديها اشد الانكار لكن العمي الصم الذين لا
يعقلون يجوزون خلافه بل يصرحون بتجويز رؤية اعمى الصين

بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء
سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او
البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج هذا كلامه وقال
تلميذه المدعو بالخيالي في بحث المعاد من حاشية شرحه على
العقائد ان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله الرحمن على العرش استوى لدلالته على
الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه انتهى ولا
ريب في ان كلامي الاستاد والتلميذ صريحان في ابطال ما ذهب اليه
اماما الفريقين باعتراف علمائهم وعظمائهم وكفى به فضيحة
فانه كيف يخفى عليهم هذا الامر الظاهر الذي يعرفه حامل عوامل
عبد القاهر مع جلالة شانهما ومناعة مكانهما عندهم فيكون
عقيدتهم بلا دليل بمحض تقليد الظواهر كما هو شان المشبهة
واشباههم واما ثانيا فلانه اذا كان اثباته بالدليل النقلي متعذرا
كان اثباته بالدليل العقلي متعذرا ومستحيلا ايضا لان الموقوف
على المحال محال وكفاك تبصرة في هذا الباب ما قاله بعض الفضلاء
من ان الله تعالى عظم امر الرؤية اكثر مما عظم عبادة العجل
لان الله تعالى قال ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون
ثم عفونا عنكم وقال قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم

عليه عدة من الايرادات الواردة حيث قال في كتاب الاربعين اعلم
ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه
واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا
عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره ابو منصور
الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية
بل نتمسك في المسئلة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم
تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية اعترضنا
على دلائلهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر وقال السيد قدس سره
الشريف في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي بما امكنه فالاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على دليل العقل متعذر
فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية هذا كلامه واقول لا يخفى على من يستحق الخطاب ان
فرار هذين الامامين العظيمين عن مسلك الاشعري الى
طريقة الماتريدي فرار من المطر الى الميزاب اما اولا فلانه لا اتجاه
لاثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه الذاتي بالبرهان العقلي و
الا وجب التاويل كما في ساير آيات التجسيم ويشير الى هذا
ما ذكره المولى الفاضل في شرح العقايد حيث قال ولم يقتصر
الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها
سمعيات بما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى

بيان

وهو اثبات زيادة الصفات على هذا القياس فقالوا ان العاقل يعلم ان
قولنا هذا عالم وليس له علم مثل قولنا هذا اسود وليس له سواد و
قالوا ثبوت المشتق يدل على ثبوت ماخذ الاشتقاق ومن امارات
ايرادهم لهذا المنع مكابرة وعنادا ان هذا المولى الغافل قرر ذلك في
شرحه للعقائد النسفية ثم انكره ههنا تعصبا على المعتزلة
والامامية ومن جملة امارات ذلك ايضا ان كثيرا من عظماء
متاخريهم كالشهرستاني والغزالي والرازي والقاضي الارموي
وغيرهم خلعوا ربقة تقليد الاسلاف عن اعناقهم وتبرؤا عن اتفاقهم
فجعلوا المناقشة في هذه المسئلة ومسئلة زيادة الصفات
والرؤية والافعال وغيرها لفظيا واعتذروا بان محل النزاع لم
يكن على السلف جليا والحمد لله على ظهور الاتفاق ونسأله رفع
ما اضمر من النفاق فانه من اعظم المفاسد المشيدة النطاق
القائمة باهلها على ساق على ان حجة الاسلام الغزالي قد ادعى
في بعض تصانيفه انه لا يعرف الغائب تعالى الا بالشاهد وطول
امثلة هذا الباب بما يفضي ذكره الى الاطناب واذ قد ظهر لك اتمام
ما نقله هذا الفاضل من ادلة المعتزلة في هذا المقام فلنرجع الى
تحقيق حال دليل الاشاعرة فاقول لعمري انهم قد افنوا اعمارهم
في طلب الدليل العقلي على جواز الرؤية فما وجدوا الا دليلا واحدا وقد
كفانا مؤنة الكلام عليه امامهم فخر الدين الرازي فانه قد اورد

الرؤية

فالله تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة مستلزمة للجسمية
والجهة والمكان باتفاق المتكلمين النافيين للمجردات ورؤيتها و
اما الكبرى فبديهية بل هي من الاوليات المستغنية عن التنبيه
ايضا ومع ذلك نوضحها بان بديهة العقل شاهدة بان الشيء ما لم
يكن مقابلا لنا كالجبال التي وراء ظهورنا مع عظمها لا يمكن ان يرى
بعين الراس فان المرئي بها لا بد ان يكون مقابلا اما حقيقة
لجسم مواجه او حكما كصورتنا المرئية بالمرآة فانا اذا نظرنا الى صقيل
صيقلي كالمرآة نرى صورتنا ونتوهم انها مرتسمة غائبة فيه كما
فصل في موضعه وبالجملة من انصف من نفسه ولم يتبع وجدانه
علم ان الرؤية بدون المقابلة محال وان الغائب عن حواس الناظر
لو صار حاضرا كان حكمه حكم الحاضر وعلم ايضا ان قول الاشاعرة
بجواز الرؤية البصرية فيه تعالى كقولهم بجواز رؤية اعمى الصين
بقة اندلس كلاهما واه واقع من محض التعنت والعناد كما هو دابهم
في اكثر المواد وقد ظهر بما قررناه ان الحاصل الدليل المذكور ليس من
قبيل قياس الغائب على الشاهد كما توهم بل مفاده استحالة الرؤية
في شان الغائب تعالى بديهة مع ان منع حجية قياس الغائب
على الشاهد مكابرة غير مسموعة نشاءت عن محض العصبية
والعناد وارادة الفضاحة في دين رب العباد كيف والاشاعرة والماتريدية
بانفسهم بنوا اعظم مقاصدهم التي خالفوا فيه مع باقي الفرق الاسلامية

كونه جسما او عرضا في حيز وجهة اذ المرئي لا يكون الا كذلك او
ذهب الى الجبر اي الحمل على الافعال بالكره كالقائلين بانه يامر عباده
وينهى ويثيب ويعاقب مع ان افعالهم بمحض قدرته ومشيته من
غير تاثيرلهم وهذا ظلم محض ليس على دين الاسلام يكون التشبيه
وما يؤدي اليه مخلا بالتوحيد والجبر مخلا بالعدل اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان ما يكون في حيز وجهة لا يصلح الها لما
تقرر في موضعه والتوحيد هو الاعتراف بالله مع نفي اله سواه
وقيل لانه يكون مركبا فان كان شيء من اجزائه ممكنا كان
الواجب ممكنا وان لم يكن كان الواجب متعددا والجواب انا لا نم
ان جواز الرؤية مطلقا يقتضي المقابلة والجهة وانما ذلك في الشاهد
ولا نم ان تصرف المالك على الاطلاق يكون جورا وظلما وانما ذلك
في العباد وهذا بين جلي على صبيان الكتاب لكن الاعمى لا يهتدي
الى الطريق الصواب انتهى واقول لناصر جار الله ان يقول ان
جوابه عن دليل امتناع الرؤية كما ترى مما تضحك منه الثكلى
ويتلهى به الصبيان وذلك لان المعتزلة والامامية بنوا دليلهم
المذكور على دعوى الضرورة في استدعاء الرؤية للمقابلة والجهة
فان حاصل استدلالهم على ما صرح به الشيخ ابن المطهر الحلي في
كتاب نهاية المرام وغيره بطريق الشكل الثاني هكذا الله تعالى
ليس بمقابل مطلقا وكل مرئي مقابل حقيقة او حكما بالضرورة

شاهد على ان دين الاسلام هو العدل والتوحيد فترى القرآنات
كلها متعاضدة ذلك انتهى كلامه قوله وهم علماء العدل
والتوحيد قال المولى الفاضل التفتازاني ان اراد المعترفين بذلك
المحتجين عليه على ما فسر به شهادتهم فجميع علماء الاسلام
سيما اهل السنة علماء العدل والتوحيد بل كثير من العوام العالمين
بذلك بادلة اجمالية وان اراد علماء المعتزلة لما سموا به انفسهم
فباطل بل كفر لان اولى العلم الشاهدين بذلك هم الانبياء والاولياء
والعلماء وكل من يعترف به ويعرفه بالدليل من الامم السالفة فكيف
يصح الحصر على حبالة المعتزلة انتهى واقول لناصر جار الله ان يقول
انه اراد المعترفين بما هو حقيقة العدل والتوحيد المحتجين
عليه بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة رداً على الجبرية من
الاشاعرة والمشبهة ومن شابههم من القائلين بتعدد القدما
من الصفات المتسمين باهل السنة والجماعة بانهم والعوام المقلدين
لهم ليسوا معترفين بما هو حقيقة التوحيد والعدل وانه لا يحصل
ايديهم فيما اصلوه الى الحجج الساطعة والبراهين القاطعة كما
سيتضح ذلك عن قريب قوله وفيه ان من ذهب الخ قال التفتازاني
اي في قوله ان الدين عند الله الاسلام بالمعنى الذي ذكره دلالة
على ان من ذهب الى التشبيه كالمجسمة وعلى العرشية او الى ما
يفضي الى التشبيه كالقائلين بجواز رؤيته فان ذلك يفضي الى

على صح

كونه

الاول سقراط حبيبنا واذا اختلفا فالحق احق بالاتباع والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل ببينات اياته انه المستعان وعليه التكلان

قال جار الله عند تفسيره للآية الكريمة التي افتتحنا بها هذه الرسالة

فان قلت ما المراد باولي العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله قلت هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد وقرئ انه بالفتح وان الدين بالكسر على ان الفعل واقع على انه بمعنى شهد الله على انه او بانه وقوله ان الدين عند الله الاسلام جملة مستانفة مؤكدة للجملة الاولى فان قلت ما فائدة هذا التوكيد قلت فائدتها ان قوله لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه ان من ذهب الى تشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى وقرئا مفتوحين على ان الثاني بدل من الاول كانه قيل شهد الله ان الدين عند الله الاسلام والبدل هو المبدل منه في المعنى فكان بيانا صريحا لان دين الله هو التوحيد والعدل وقرئ الاول بالكسر والثاني بالفتح على ان الفعل واقع على ان وما بينهما اعتراض مؤكد وهذا ايضا

الاول وللتوجيبنا

يريد بان قوله شهد الله انه لا اله الا هو يدل على التوحيد ويدل قوله قائما بالقسط على العدل والا فقوله العزيز الحكيم يفيدهما فان مفهوم كون الله عزيزا ان لا يشاركه غيره في العزة وقوله الحكيم بقوله ان الدين عند الله الاسلام مقدرة على الاسلام ... الذي من الدين ...

التشبيه والرؤية المستلزمين للامكان والتركيب ينافيان التوحيد والجبر ينافي العدل وهذا ظاهر ١٢ منه

بسم الله الرحمن الرحيم واعوذ به من الباطل

شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط
لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام وما
اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا
بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب اما
بعد فهذا فصل خطاب اوتيناه وذكر مبارك انزلناه
لنصرة جار الله ردا على فارس مضمار المعاني المولى الفاضل التفتازاني
فانه قد طال في حاشيته لسان المراء والجدال بما لا يؤدي الى طائل من
المقال وعدل في تشنيع امام اهل الاعتزال عن حد الاقتصاد و
الاعتدال ولم يقتصر على ذلك بمجرد الاشارة والايماء بل قد طوى
الكشح عن الحياء ونهى النفس عن الوقاء فنسبه تارة الى قلة الفطنة
والذكاء واخرى الى كثرة الوقاحة وفقد الحياء وسيعلم الذين
ظلموا اى منقلب ينقلبون وارتقب من كل ذكي وسم فطرته بالسلامة
وجبل جبلته على الاستقامة ان ينظر فيه نظر من يكون غرضه
ابانة الحق واعانة الصدق لا العصبية والعناد واللدد والاستبداد
غير ملتفت الى الاغراض الفاسدة الدينية والاعراض الكاسدة
الدنيوية فان الى الله الرجعى وهو احق ان يخشى وقد قال المولى

المراء والجدال

الاول

انس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد مع رسالة اخرى في شرح آية من آخر

اعلم ان اصول العدل والتوحيد ماخوذة من كلام مولانا
امير المؤمنين صلوات الله عليه وخطبه فانها تتضمن من
ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل المأثور
في ذلك من كلامه عليه السلام علم ان جميع ما اسهب المتكلمون
من جمعه وتصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجملة
وشرح لتلك الاصول وروى عن الائمة من اولاده عليهم
السلام من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة ومن احب الوقوف
عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير العزيز الذي
فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة
وقد ذكر السيد السند الشريف المرتضى علم الهدى
قدس سره جملة من ذلك في كتابه الموسوم
بالغرر [illegible] ثم قال وهذا باب ان اوغلنا فيه
[illegible] عما هو بصدده [illegible]
قوله وهذا الباب [illegible] الى الغرر والحصاة انتهى ما
كان كاضافة القطرة [illegible] وما اشرنا اليه ايماء [illegible]
اشرنا اليه اشارة وفيه تنبيه على ان الامامية ومن يحذو حذوهم
افاده وفيه تنبيه على حقايق العدلية التوحيد عن يد
انما احتسوا رحيق حقايق العدل والتوحيد [illegible] الزنديق
سياق التحقيق لا عن اوائل المتفلسف [illegible] حقيق والله
كي توهمه من هو بدوام الحريق حقيق
ولي التوفيق ١٢